

العلمانية هي الحل

فاروق القاضي

تقديم: د. يحيي الجمل



من أجل المواطنة الحقة والسلم الاجتماعي

العلمانية هي الحل

فاروق القاضي

الطبعة الثانية - ١٤٣٥ه، ٢٠١٤م



دار العين للنشر

٩٧ كورنيش النيل، روض الفرج، القاهرة

تليفون: ٢٤٥٨٠٣٦٠، فاكس:٢٤٥٨٠٩٥٥

www.elainpublishing.com

الغلاف: بسمة صلاح

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٤١٨١/ ٢٠٠٩

I.S.B.N 978 - 977 - 490 - 031 - 0



بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

القاضي، فاروق.

العلمانية هى الحل (من أجل المواطنة الحقة والسلم الاجتماعي)/فاروق القاضي.

دار العين للنشر: الإسكندرية، ٢٠١٠

ص؛ سم.

تدمك: ٠ ٠٣١ ٤٩٠ ٩٧٧ ٩٧٨

١- العلمانية.

أ- العنوان

٢٠١.١٦

رقم الإيداع / ٢٤١٨ / ٢٠٠٩

تقديم

هذا عمل يجمع بين العمق والمتعة، وقلما تجتمع المتعة مع العمق في عمل واحد، ذلك أن الأعمال العميقة تكون عادة مرهقة للذهن، والإرهاق بطبيعته ينفي المتعة. ولكن أستطيع أن أقرر وبموضوعية أن هذا العمل الذي كتبه الصديق القديم فاروق القاضي أحسست وأنا أقرأه بغير قليل من العمق وغير قليل من المتعة في آن واحد.

والكتاب يعرض أساسا لعلاقة النظام السياسي في مجتمع من المجتمعات بظاهرة الدين.

وأشار الكتاب إلى العصور القديمة، ثم عرج على الأديان السماوية الثلاثة المعروفة: اليهودية والمسيحية والإسلام.

وانتهى إلى أن الدولة الحديثة تقوم على حقيقة بسيطة هي "المواطنة": الإنسان المواطن هو هدف النظام السياسي الحديث، وهو صانعه وصائغه.

المواطنون، على حد تعبيره في مقدمة كتابه، هم مصدر السلطات دون وساطة أهل حل وعقد، ولا مرجعية غير إرادتهم التي يعبرون عنها من خلال القوانين التي يصنعونها ويستطيعون تعديلها عندما لا يجدونها محققة لمصالحهم .... وينهي مقدمة كتابه بهذه العبارة "لم تؤد فلسفة اللاهوت السياسي إلا إلى استبداد شعب الله المختار -اليهودية- ومحاكم التفتيش – المسيحية – ودول الخلافة العائلية على جثمان الحرية، ثم يتساءل في آخر مقدمته: ألا تؤمنون بعد ذلك أن العلمانية هي الحل؟

ولما كان الكاتب يتجه إلى العقل العربي بعامة، والعقل المصري بخاصة، فإن مشكلة "الإسلام السياسي" كانت هي محور دراسته. واجتهد الكاتب ليوضح أن جوهر الإسلام لا يحدد نظاما سياسيا معيناً يدعو إليه ويتبناه ويعادي غيره من الأنظمة، ولكن الإسلام في جوهره عقيدة تنظم علاقة الإنسان بربه، وليس عقيدة تنظم المجتمع السياسي. ودحض ورفض فكرة أن الإسلام "دين ودولة" هي المحور الأساسي لهذا الكتاب الذي أقدمه للقارئ العربي.

وأحب أن أوضح هنا أن الكتاب ليس موضوعا من أجل "رفض الدين" كتنزيل سماوي وكظاهرة إنسانية بالغة الأهمية، ولا وضع من أجل الحضّ على عدم التدين. ليس هذا هو هدف الكاتب ولا غايته، وإنما هدفه الأساسي هو أن المواطنين، أيا كانت عقائدهم الدينية، يتساوون في حق المواطنة ويتساوون في إراداتهم التي تتكون منها إرادة الدولة.

لا أقول إنني أتفق مع الكاتب في كل جزئية من جزئيات بحثه القيم، ولكني يقيناً أتفق معه في خطوطه العريضة التي تقوم على إعمال العقل أو على العقلانية التي آثر فاروق أن يسميها العلمانية.

ولعلي أختم هذا التقديم ببيت أبي العلاء المعري:

ضلّت الناس لا إمـــام سوى العقل هادياً في صبحه والمساء.

د. يحيى الجمل

مقدمة

''لم آت للتبشير بالتسامح. الحرية الدينية، غير المحدودة، هي في نظري أكثر قداسة مـــن كلمة تسامح التي تبدو لي نوعا من الطغيان ذاته. ''

ميرابو (1)

وسط ظلام الليل الدامس تهفو النفوس لضوء النهار الساطع، في وهدة الانحطاط ترنو القلوب لزمان المجد الضائع، لهذا ليس بمستغرب أن أجد نفسي، في باكورة القرن الحادي والعشرين، أعود بذاكرتي إلى فجر القرن التاسع عشر، عصر محمد علي، عصر نهضتنا الحديثة، في ظل دولة مدنية نشرت التعليم المدني إلى جوار التعليم الديني الذي كان منفردا بالساحة. وأكاد أقول دولة علمانية، مع أن محمد علي باشا كان والي مصر باسم خليفة المسلمين في الآستانة. فالتاريخ خير شاهد على سعي مصر الدائم للخلاص من هذه الخلافة، لا لمصر وحدها بل للأمة العربية كلها. ذهب طوسون بن محمد علي لتحرير الجزيرة العربية (أكتوبر 1811)، وتوجه إبراهيم باشا لتحرير بلاد الشام حتى أوقع الهزيمة النهائية بالجيوش العثمانية على بعد خمسين فرسخا من الآستانة (فبراير 1833). وفي إبريل – مايو من نفس العام تم توقيع "اتفاقية كوتاهيه" التي تخلى فيها السلطان لمحمد علي عن إقليم "أدنة" وسوريا، مع تثبيته على مصر وجزيرة كريت والحجاز، مقابل جلاء الجيش المصري عن الأناضول. استنشق الشعب العربي في سوريا نسيم الحرية، إذ أشاد كرد علي بك،(2) رئيس المجمع العلمي العربي بدمشق، بتقدم الحكم المصري وعدالته ''ومعاملته الرعايا بالمساواة والعدل. لا تفاوت في طبقاتهم ومذاهبهم....''(3) أما الأديب السوري سليمان بك أبو عز الدين فقد قال في كتابه "إبراهيم باشا في سوريا": ''من التغييرات الاجتماعية التي نشأت عن حكم محمد علي في سوريا إطلاق الحرية الدينية.''(4)

لسنا هنا في مجال التعرض لموقف إنجلترا الاستعمارية العجوز ومخاوفها من خطر الدولة المصرية الفتية، خاصة بعد معركة نصيبين (يونيو 1839)(5) وتسليم فوزي باشا، قائد الأسطول التركي، بوارجه وفرقاطاته لمصر.(6) فالمهم هو قيام لورد بالمرستون(7) بتحريك روسيا وبروسيا مع تركيا ضد مصر، مما أدى لعقد معاهدة لندن (يوليو 1840) التي ألزمت محمد علي بالانسحاب إلى حدود مصر الحالية، على أن يكون له حكمها هو والأكبر من أفراد أسرة محمد علي من بعده.

بقي محمد علي في مصر وبقي حكم مصر مدنيا. أشرف على نشر التعليم المدني في مصر أساتذة كانوا في بادئ الأمر قساوسة وأجانب. فتحت المدارس أبوابها للمسيحيين وللمسلمين على

قدم المساواة، كما حوت كشوف البعثات للدراسات العليا في الخارج، أسماء تنتمي لجميع الطوائف، بما فيها الأرمن.

هذا وجاء في المادة الأولى من دستور 1923، إثر ثورة 1919 التي تعانق فيها الصليب مع الهلال، أن مصر دولة مستقلة، ذات سيادة، حكومتها ملكية وشكلها نيابي. ونصّت مادته الثالثة على أن المصريين لدى القانون سواء، لا تمييز بينهم بسبب الأصل أو اللغة أو الدين. لهم حق تولي المناصب، مع ضمان حرية الرأي وحرية العقيدة. ونصت المادة 12 على أن حرية العقيدة مطلقة. ولم يرد أي ذكر لدين الدولة إلا من قبيل الأحكام العامة في الباب السادس، المادة 149، التي نصت على أن ‘‘الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية.’’ رغم هذا وطيلة 29 عاما، حتى قيام ثورة 1952، ظلت هذه العبارة لا تحمل غير دلالات بروتوكولية متعلقة بإعلان شهر الصوم، وصلاة رئيس الدولة الجمعة الأخيرة (اليتيمة) من رمضان في مسجد عمرو بن العاص، أو دلالات احتفالية تعطل فيها دواوين الحكومة والمدارس في العيدين وما شابه ذلك من مناسبات دينية. الوزارة الوحيدة ذات الصبغة الدينية كانت وزارة الأوقاف التي قامت لمواجهة مشاكل اجتماعية واقتصادية ناجمة عن كثرة المستفيدين من الأوقاف الأهلية، الذين كانت أعدادهم تتضاعف بمضي الزمن، ولتنظيم إدارة الأوقاف الخيرية. هذا وكان وزراء الأوقاف، بل ووكلاؤها أيضا، مدنيين في أغلب الأحيان. كان أحمد باشا مظلوم هو أول وزير لها في حكومة سعد زغلول الأولى (28 يناير 1924)، ووكيل الوزارة حسن نشأت باشا. حتى الشؤون المتعلقة بالمعاهد الدينية والرؤساء الدينيين كانت من اختصاص الملك حسب المادة 153 من الدستور. وكان لكل عقيدة مجلسها الملي الذي ينظم شؤون رعاياها الخاصة.(8)

تجسدت ثقافة المصريين السياسية الاجتماعية، في تلك الفترة، في ليبرالية حزب الوفد الديمقراطية، حزب الأغلبية بلا منازع. حتى أُقرّب هذه الحالة للأجيال الحديثة أذكرهم بشعار آبائهم وأجدادهم "الوفد دين الحق في الوطنية"، هو أمر تبدَّى بصورة رمزية في قيادته التي تولاها، لسنين عديدة، الزعيم "المعبود" مصطفى النحاس والمجاهد "المحسود" مكرم عبيد. خاض هذا الحزب، معارك النضال لاستكمال استقلال البلاد والحفاظ على سيادتها، رافضا المشاركة في أي أحلاف استعمارية،(9) محاربا بضراوة للحفاظ على دستور الأمة وحقوق الشعب مصدر السلطات ضد أطماع الملكية وأذناب السراي من أحزاب الأقلية وبعض المستقلين، مما أدى إلى أن حزب الأغلبية الساحقة بلا منازع لم يتمكن من الحكم طيلة 29 عاما تقريبا غير قرابة ست سنوات.(10) شارك المصريون، كل المصريين، في النضال من أجل استقلال مصر وسيادة شعبها الذي هو مصدر السلطات، سلاحهم الأعظم ثقافة المواطنة التي يحس كل فرد من خلالها أن له في هذا الوطن ما للآخرين، إن سادوا ساد معهم، وإن غبنوا غبن معهم. مواطنة ساوت بين دافعي ضريبة الدم وضريبة المال مهما اختلفت الأعراق، أو اللغات، أو الديانات، فلا فضل لمسلم على مسيحي إلا بالوطنية، ولكم تنافسوا فيها بكل شرف. حتى عندما خرج مكرم عبيد من الوفد وأسس حزب الكتلة الوفدية بوصفه "الوفد مطهرا، والحكم منزها ومحررا، والوطن مصغرا"، لم يخرج معه الأقباط، بل بقوا في حزبهم، حزب الوفد الذي بنوه بدمائهم في ثورة 1919 وضد إسماعيل صدقي في الثلاثينات. وبقوا على العهد حتى آخر انتخابات قبل الثورة (1950)، عندما انتصر مرشح الوفد عبد اللطيف بك محمود (باشا فيما بعد) على جورج مكرم عبيد في دائرة شبرا 2

ذات الغالبية المسيحية.

ما أجملها من أيام! كان الدين فيها للديَّان والوطن للجميع.

دساتير ثورة يوليو

لئن ساد دستور واحد طيلة 29 عاما تقريبا (باستثناء فترة دستور سنة 1930 القصيرة) فقد توالت على مصر عدة دساتير منذ يوليو 1952 حتى وفاة قائد النهضة الثانية الزعيم جمال عبد الناصر في 1970. نص دستور الفترة الانتقالية (فبراير 1953) على أن المصريين سواء أمام القانون، وأن حرية العقيدة مطلقة. وفي دستور إعلان الجمهورية (يناير 1956)، وكان من 196 مادة، نصت مادته الأولى على أن مصر دولة عربية مستقلة ذات سيادة، هي جمهورية ديمقراطية، والشعب المصري جزء من الأمة العربية. وقد أكد هذا الدستور على المساواة بين كل المواطنين. منح المرأة، لأول مرة، حق الانتخاب وعضوية مجلس الأمة. وفي فبراير 1958 أعلن في القاهرة دستور الجمهورية العربية المتحدة "المؤقت"، ثم تلاه التفصيلي في مارس في دمشق والذي نص على أن الدولة العربية المتحدة جمهورية ديمقراطية مستقلة ذات سيادة، وشعبها جزء من الأمة العربية.[11] ثلاثة دساتير لم تتعرض لدين الدولة الرسمي. لم يكن هذا عدم تقدير لأهمية الدين، فديباجة هذه الدساتير تتحدث عن الأسرة أساس المجتمع "قوامها الدين والأخلاق الوطنية." وإذا تعرضت للاشتراكية كانت تبرز أن "الإسلام كان أول دولة اشتراكية ... جميع الأديان تنص على العدالة... تنص على الزكاة... وكانت الزكاة والتكافل هما الأساس الأول للاشتراكية."[12] وجود مادة في الدستور عن دين الدولة لا يعني أنها دولة دينية بقدر ما يعني وضع عقيدة غالبية الشعب في الاعتبار، مما قد يؤدي إلى تمييز مؤسساتها بين المواطنين حسب انتماءاتهم الدينية. إلا أن صدور القانون 462 لسنة 1955 بإلغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية وإحالة اختصاصها - دعاوى الأحوال الشخصية والوقف- إلى المحاكم الوطنية، أي توحيد القضاء، إنما استهدف خضوع كل المواطنين على اختلاف منابتهم ودياناتهم لقوانين البلاد المرعية ولجهة قضائية واحدة، بصرف النظر عن نوع المسائل التي تتناولها خصوماتهم. وكانت مصر قد ألغت الامتيازات الأجنبية (مايو 1937)، وقامت بإلغاء المحاكم المختلطة (أكتوبر 1949)، حسب اتفاقية مونترو، لكنها أبقت على نظام تعدد جهات القضاء الموروث عن الماضي، ليس فقط بين الديانات بل وبين الطوائف أيضا، الذي أدى إلى الفوضى والإضرار بالمتقاضين، مما اقتضى ضرورة إلغاء هذا النظام، "وهو إصلاح حاسم لم يكن محتملا أن تُقدم عليه حكومة غير حكومة الثورة."[13] وحتى لا يتوقف القارئ كثيرا أمام هذه الإجراءات فإنها لم تمنع من إنشاء إذاعة للقرآن، مجلس أعلى للشؤون الإسلامية، مؤتمر إسلامي، و11 ألف مسجد حسب إحصاء وزارة الأوقاف، الخ، حتى لا يعتبر أحد أن مصير الإيمان مرتبط بمادة تتضمن خطأ دستوريا يميز بين المواطنين الذين يعلن الدستور نفسه أنهم أمامه سواسية، وبخاصة عندما تثبت الممارسة العملية والواقع خلاف هذا.

كان هذا هو حالنا حتى الربع الأخير من القرن الماضي: كتلة وطنية واحدة، مؤمنة مع تنوع

العقائد، ليست في حاجة لمبدأ دستوري يزعزع غيابه إيمانها، لأن العقائد التي صمدت لآلاف السنين راسخة في قلوب المؤمنين، إنما تعبر عن علاقة حميمة وبخاصة مع عالم الغيب، ارتاحت إليها النفس، هي أقدس وأجل من مجرد مادة في الدستور. علاقة لا شأن لأحد بها ولا يحق لأي قوة التدخل للتأكد من سلامتها، علاقة رضعوها مع حليب الأمهات، ونموا عليها وسط حنان الأسرة، وأدركوا صدقها من نظام هذا الكون الذي أبدعه خالق، ويسيّره قوي ليس في قوته ولا قدرته شيء .. "ليس كمثله شيء"، علاقة هي قبل كل شيء وبعد كل شيء حق من الحقوق الأصيلة للإنسان.

مغريات التطلع للخلافة

لم يكن تعدد جهات القضاء هو الشيء الوحيد الذي ورثناه عن الماضي. كان الأهم من تعدد جهات القضاء الذي ورثناه عن الماضي هو اختلاط الدين بالدولة ولو شكليا. كانت مصر تابعة للخلافة الإسلامية: راشدة، أموية، عباسية، أو عثمانية. كانت الدولة إسلامية لمجرد أنه يتربع على قمتها خليفة المسلمين أمير المؤمنين. والحقيقة أنه لا دمشق الأموية ولا بغداد العباسية ولا الآستانة العثمانية كانت معنية بأي شأن ديني في مصر أهم من الولاء الذي يضمن الخراج. لم يكن هذا شأن مصر وحدها، بل شأن كل البلدان المفتوحة. لعل أكبر شاهد على هذا هو كتاب "الخراج" لأبي يوسف يعقوب قاضي بغداد في عصر الرشيد الذي جمع فيه ما "تحدثت به الركبان عن جور الجباة." كانت العلاقة المادية هي ما يربط مصر بعاصمة الخلافة، وبخاصة في مراحل ترهل الدول قبل انهيارها. لعلنا نعرف تماما أن سلطان مصر، أميرها أو حاكمها أيا كان، كثيرا ما كان مركز القوة، من هب لدحر المغول الذين دمروا بغداد واجتاحوا الشام، من تصدى للصليبيين ليحرر بيت المقدس بواسطة جند مصر. حدث هذا عبر التاريخ سواء كان القادة في القاهرة أكرادا أم مماليك شراكسة، دون أن يمنع هذا الخليفة من الحصول على حصته من الخراج، والدعاء له في المساجد، ولا عزاء للدين. وحتى لا يظن أحد أن هذه الحال كانت في الأزمان الغابرة، نقول إن الوثائق والاتفاقات تؤكد أن الوضع لم يتغير في الأزمان القريبة. ترينا وثائق القرن التاسع عشر كيف استطاع الوالي إسماعيل باشا تعديل نظام الوراثة إلى أكبر أبنائه بدلا من أكبر أفراد أسرة محمد علي مقابل زيادة الجزية السنوية من 400 ألف جنيه عثماني إلى 750 ألف جنيه (فرمان مايو 1866). واستمر الوالي إسماعيل باشا يبذل المال بسخاء على ضفاف البوسفور حتى حصل في يونيو 1867 على فرمان جديد يخوله وخلفاءه حمل لقب "خديو"، كما أقر حق الحكومة المصرية واستقلالها في إدارة شؤونها الداخلية والمالية، وعقد الاتفاقات الجمركية والتجارية مع الدول. وقد استكمل الاستقلال التام تقريبا في فرمان يونيو 1873 الجامع الذي منح مصر كل حقوق الدولة المستقلة، باستثناء المعاهدات السياسية والتمثيل الدبلوماسي.(14) هذا وقد بقيت العلاقة مع دولة الخلافة حتى بعد الاحتلال البريطاني (1882)، إلا أنها أخذت في التآكل حتى تلاشت بإعلان الحرب العالمية الأولى (1914)، وفرض الحماية البريطانية على مصر، قبل أن تسقط الخلافة تماما في أعقاب الحرب.

يبدو أن هذا التاريخ، الدسم ماليا، كان لا بد له أن يترك رواسب في أحلام البعض من الراغبين

في الاغتراف من منهل الخلافة العذب. داعب الحلم خيال السلطان فؤاد بمجرد سقوط الخلافة (1922) رغم كونه من أصول ألبانية، إلا أن بطانة النفاق أوهمته أن مجرد كونه سلطان بلد إسلامي كبير فيه الكفاية وهو الأولى بها والأحق. لكن مصر لم تعدم بعض القوى الوطنية والمستنيرة التي تدخلت لتدارك حدوث فتنة سياسية وطائفية. ثم تتكرر المحاولة نفسها إثر وفاته، بمصداقية أكثر هذه المرة. فولي العهد ابن السادسة عشرة والدته نازلي عربية كريمة عبد الرحيم باشا صبري العربي مما يسهل العثور له على نسب نبوي يؤهله لخلافة المسلمين وإمارة المؤمنين. بدأت القوى الخبيثة المرابطة دائما في قصور الملوك والسلاطين بالإفتاء بأن الملك "المسلم" يحسب عمره بالسنين الهجرية لا الميلادية، وبهذا يكون "جلالة الملك المعظم" المولود فبراير 1920 قد أكمل 18 سنة في يوليو 1937! ووافقت حكومة الوفد على هذه الفتوى تلافيا لأي خلاف مبكر مع الملك الصغير.(15) إلى أن فوجئت بأن جلالته وهو" لم يتعد السادسة عشرة والذي لم يعرف بعلمه ودينه لا يريد تتويجا دستوريا،" ولكن يريد بيعة دينية كخليفة للمسلمين وأمير للمؤمنين، وأن يتم ذلك في القلعة. يتناول التاج من يد شيخ الإسلام (المراغي) ويتقلد سيف جده محمد علي، ثم يتلو المشايخ ورجال الدين دعاء خاصا لجلالته، كما كان يتلى للسلاطين العثمانيين والخلفاء وأمراء المؤمنين العباسيين. استوعب الزعيم الجليل مصطفى النحاس باشا كلام "الغلام". اشتم رئيس الوزراء المخضرم رائحة مؤامرات البلاط ومناورات حاشية الفساد ورغب في احتواء الموضوع. لقنّ الصبي اليافع، بكل حنان الأب، أول درس في الدستور: "إن الدستور درع يحمي الدين والأخلاق والتقاليد والحقوق والحريات... ويساوي فيها بين المصريين جميعا." علمه كيفية الحفاظ على الدول الحديثة وأصول الحكم فيها. ثم دعاه في نهاية الحديث، وبنوع من الحزم، أن يتوجه في الموعد المحدد إلى البرلمان ليقسم يمين الولاء للدستور أمام نواب الأمة.(16)

كانت أمثال هذه الوقائع، التي أمكن تلافيها، من بقايا عهود الخلافة، واختلاط الدين بالدولة. إلا أن أمثال هذه المشاريع كانت ماثلة في أذهان بعض الساسة فقاموا بتشكيل منظمات سياسية - دينية أخذت في الظهور إثر سقوط الخلافة العثمانية.

سجل هذه الظاهرة بوضوح المستشار طارق البشري في كتابه "الحوار الإسلامي العلماني"، حيث يرى أن "صلة الإسلام بنظام الحياة كانت هي المفهوم السائد حتى بدايات القرن التاسع عشر...." كما رأى أنه نجم عن هزيمة مشروع محمد علي إثر اتفاقية لندن 1840. التي ضربت على مصر الانفصال العضوي والعزلة الفعلية عن الدولة الجامعة [العثمانية] فانفرد الغرب بمصر .. لقد بدأ التكوين المصري في إطار مشروع إحيائي عثماني، فلما انكسر المشروع بتدخل الأوروبيين بقي المكون المصري ... في هذا الإطار المضروب من العزلة." في ظل عزلة مصر عن دولة الخلافة ظهرت المدارس الرسمية الحديثة والتعليم الأجنبي التابع لبعثات التبشير الإنجليزية والأمريكية...." إلا أنه يعتبر أن اغتراف الشباب من "فلسفة الغرب ونظرياته" لم يكن سوى البداية، لأن هزيمة الدولة العثمانية "آخر دول الخلافة الإسلامية"، بل وتبني حركة المقاومة التركية العلمانية وفصلها الدين عن الدولة (1922)، كل هذا جعل ما يسميه "تيار الوطنية الإسلامية" لا يجد جماعة أو كيانا جماعيا فانفلتت الحركة الوطنية المصرية عن العقال الإسلامي الجامع. حتى الثورات التي وفرت الظروف للقومية الوطنية ضد الاستعمار انطبعت "بالطابع الإقليمي [القطري] ومالت بها للصبغة العلمانية ... تحولت الثورات إلى نظم سياسية، والحركات

الوطنية إلى مؤسسات حزبية... في ظل نظم سياسية منفصلة عن الشرعية الإسلامية." كان لا بد وسط هذه الظروف من ظهور مؤسسات ''تؤكد على مقاومة الفكر الغربي الوافد وترسخ الفكرية الإسلامية." ظهرت جمعية الشبان المسلمين في مصر (1927)، حلقة أولى في ظهور تيار الحركة الإسلامية والتي كان أبرز تنظيماتها جماعة الإخوان المسلمين (1928). منظمات تستهدف استعادة رابطة الانتماء التاريخي ، تشخيص الجماعة وتوثيق العلاقة بين العقيدة والسياسة كما كان الأمر قبل إلغاء الخلافة عام 1924. (17)

أوردت باختصار، أرجو ألأ يكون مخلا، الرسالة التي قامت من أجلها، والهدف الذي استهدفته المنظمات الدينية التي ظهرت في بلادنا إثر انهيار الخلافة العثمانية. ولسوف نفرد فصلا خاصا لمناقشة "الحوار الإسلامي العلماني" نظرا لأهمية الكاتب والأفكار.

تغير الأفكار بتغير الأزمان

غير أن الأنهار في منابعها لا تبقى كما هي عند المصب. مصر نهاية عشرينات القرن الماضي ليست هي مصر فجر القرن الحالي، لا الرجال هم الرجال ولا الأفكار هي الأفكار بفضل تراكم التجارب وثراء الخبرات. كما يهمنا هنا أن نوضح للقارئ أننا لسنا بصدد تقييم أو تحليل موضوعي لجماعة "الإخوان المسلمين" بقدر ما يتعلق الأمر بها كحركة دعوية سياسية إسلامية، أي دينية، وعلى وجه التحديد الجانب السياسي لا الدعوي، حصرا موضوعي "الخلافة" و"إسلامية الدولة".

إحقاقا للحق وإنصافا للجماعة أحب أن أقول إن أكثر من ثمانين عاما مرت منذ نشأة الجماعة حتى اليوم. في مارس 1928 أسس المرحوم المرشد حسن البنا مع الأستاذ أحمد السكري الجماعة، في الإسماعيلية، على مفهوم وطني اجتماعي مقترن بحس ديني مرهف، إذ أكد المرشد في كل خطبه ومواعظه أن "الجماعة دينية خالصة هدفها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر." تريثت في خوض ميدان السياسة، باستثناء موضوع الخلافة لأنه، وكما سبق أن ذكرنا، "قبل عامين من قيام الجماعة عقد جلالته [الملك فؤاد] مؤتمرا إسلاميا عالميا في القاهرة ... باسم مؤتمر الخلافة وذلك ليبايعوه وريثا للعرش الذي أطاح به أتاتورك بعد انتصار الثورة التركية." لهذا خطت الجماعة الخطوة الأولى في ميدان السياسة وأعلنت أن "الإخوان المسلمون يطالبون بعودة الخلافة رمز الوحدة الإسلامية ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام. والخليفة مناط الكثير من الأحكام في دين الله ولهذا قدم الصحابة (رض) النظر في شأنها على النظر في تجهيز النبي (ص) ودفنه حتى فرغوا من تلك المهمة واطمأنوا إلى انجازها." (18)

فشل مشروع الخلافة أيام فؤاد، وتكرر الفشل أيام فاروق، إلا أنه ظل من أهداف الجماعة التي انغمست في العمل السياسي، إذ يبرز الصديق الزميل المرحوم محمد عوده في كتابه المهم "فاروق بداية ونهاية"، عام 1938 الذي عقد فيه مؤتمر الجماعة الخامس في قصر لطف الله بالزمالك عندما أعلن المرشد أن الجماعة لم تعد مجرد دعوة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل "دعوة

سنية سلفية، صوفية سياسية، ثقافية، اقتصادية...." [19] كما لم يخف الخطاب، ولعلها أول مرة، أن هدف الجماعة هو السلطة لإقامة المجتمع المثالي، "إن الإخوان لا يطلبون الحكم لأنفسهم إن وجدوا من يستعد لحمل هذا العبء ... والحكم بمنهاج إسلامي قرآني ... فإن لم يجدوا ... فسيعملون لاستخلاصه من أيدي كل حكومة لا تنفذ أوامر الله." هكذا تم الإعلان أن هدف الجماعة إقامة مجتمع مثالي بمنهاج إسلامي قرآني باستخلاص الحكم لتنفيذ أوامر الله. وفي حديث لمجلة المصور (1 مارس 1946) عاد فأكد أن "الإخوان المسلمون لا يسعون إلى تولي الحكم ... مهمتهم التي حددوها هي إيضاح مبادئ عليا وطبع النفوس على هذه المبادئ ... إذا انتشرت وصار المؤمنون أغلبية أفضى الحكم إلى من يمثلونها. فنحن لا نسعى للحكم ولكنه هو الذي سيسعى إلينا فيما نعتقد." [20] وكان طبيعيا أن يبرز شعار يعبر عن شمولية العقيدة: "الإسلام عقيدة وعبادة، وطن وجنسية، دين ودولة". ولا أجد داعيا للدخول في تفاصيل يعرفها الجميع وأصبحت من قبيل التاريخ، فإنه رغم النهاية الدامية التي آلت إليها الأمور مع النظام الملكي احتفظت الجماعة بنفس المواقف حتى بعد قيام ثورة يوليو 1952. فعندما صدر "قانون تنظيم الأحزاب السياسية" (9 سبتمبر 1952) تقدمت الجماعة بإخطار لوزارة الداخلية بإعادة تكوينها كحزب سياسي. جاء في الإخطار "إذا اشتغل الإخوان بسياسة مصر الداخلية والخارجية فإنما يشتغلون بأمر الإسلام وينزلون على حكم الدين، وأن الإسلام لا يفرق بين الدين والدولة، ولا يفصل بين الدنيا والآخرة. وإنما هو دين ودولة وعبادة وقيادة ...." كما قال الأستاذ حسن الهضيبي المرشد العام للإخوان وقتها في هذا الصدد "إننا لن نتخلى عن السياسة لأنها جزء من ديننا." [21] إلا أنهم عادوا وطلبوا اعتبارهم هيئة بناء على نصيحة الثورة "بألا يتردّوا في الحزبية ويكفي أن يمارسوا دعوتهم الإسلامية ...." [22]

الدعوة والسياسة، دين ودولة، مبدآن أساسيان قامت الجماعة على أساسهما. لكن رغم العلاقات الوثيقة بين الجماعة والنظام الملكي التي دامت سنوات، والعلاقة الخاصة مع ثورة يوليو التي لم تدم طويلا فقد انتهت العلاقة مع النظامين نهاية مأساوية.

الجماعة وتجربة حزب العدالة التركي

لسنا هنا في مجال تحديد المسؤولية عما آلت إليه الأمور في العصرين. إن العلمانية التي هي موضوع هذا الكتاب، فصل الدين عن الدولة، ما كان يمكن أن تفرض نفسها على التاريخ حتى تصبح دستور الإنسانية المعاصرة إلا نتيجة اختلاط الدين بالدولة، العقيدة الثابتة بالمتغير السياسي، قداسة حديث السماء برغبات ومصالح البشر، مما لم تنج منه عقيدة ولا رسالة توحيدية حتى الصهيونية تدعي أن إسرائيل دولة اليهود وليست دولة يهودية!!

يستطيع الإنسان أن يقول بكل اطمئنان إن الجماعة ككل تجمع بشري هي في حراك دائم للعثور على أقرب السبل للوصول إلى الهدف وبأقل الخسائر: الانتقال من استخلاص السلطة إلى حكم الأغلبية؛ الحراك الحيوي منذ النشأة حول ازدواجية الدين والدولة، الدعوة والسياسة. مسيرة طويلة

تمتد من محاولة الأستاذ أحمد السكري، وكيل الجماعة، عندما "تزعم السكري فكرة توحيد العمل بين الجماعة والوفد ... كان السكري يرى أن تحالفهما سيحقق التكامل الروحي والسياسي وأنه سوف يفسح المجال للجماعة لكي تدخل الانتخابات بثقل أكبر."(23) وتصل المسيرة للأستاذ حسن عشماوي ، القيادي في الجماعة ومسئول الإخوان في الكويت، الذي يقول عنه المفكر الإسلامي د. سليم العوا "تعلمت منه أن المبدأ الذي يعمل من أجله أغلى ألف مرة من التنظيم ... وتعلمت منه أن أحدا لا وصاية له على أحد (رافضا تربية الشيخ والمريد) والذين لا يصرحون بذلك يعملون تحت شعار الطاعة في السر والعلن، الطاعة المطلقة."(24) وتمر المسيرة باجتهادات شباب "اليسار الإسلامي" و"الإسلاميون التقدميون" الذين يقول عنهم الباحث الإسلامي الأستاذ حسام تمام إنهم لم يستطيعوا "صياغة منظومة فكرية متكاملة ... وربما أجادوا في فتح الأبواب لقضايا مختلفة"(25) إلا أن الإنسان لا يستطيع إلا أن يقف طويلا أمام اجتهادات الصديق المهندس أبو العلا ماضي، وتجربة حزب الوسط التي انبثقت من تساؤل حول "هل هي جماعة دينية دعوية إصلاحية أم تكتل سياسي تنافسي؟ ونقاشات كثيرة حول إذا ما كانت شمولية الإسلام تعني بالضرورة شمولية الجماعة." والواضح أن جماعة الوسط قد تجاوزت "عددا من المآزق التاريخية ... مثل المرأة والأقباط، ونجحنا لأول مرة في تاريخ الحركة الإسلامية في صياغة مشروع لحزب سياسي إسلامي مدني وليس دينيا، أي ذي مرجعية إسلامية لكن يرتكز على قاعدة "المواطنة" التي لا تفرق بين مسلم ومسيحي."(26)

الحقيقة أن أبو العلا ماضي لم ينشأ من فراغ. كان رئيس اتحاد طلاب المنيا ونائب رئيس اتحاد طلاب مصر، وأحد قادة الحركة الإسلامية بالجامعة الذي لم ينضم للإخوان المسلمين إلا إثر انضمام الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح، الذي كان أمير الجماعة الإسلامية في جامعة القاهرة، والعضو بمكتب إرشاد الإخوان حاليا. ولست في مجال تقييم إذا ما كان المهندس أبو العلا أخطأ أم أصاب بانشقاقه عن الجماعة، فالمهم هو أن الدكتور أبو الفتوح هو الممثل حاليا للتيار الديمقراطي في الجماعة، بل يصل الأمر بعد الاطلاع على مبادئه أننا قد نكون أمام تجربة أخرى لـ"حزب العدالة والتنمية" في تركيا العلمانية.

يقبل الدكتور أبو الفتوح الديمقراطية "كآلية لاتخاذ القرار في كل مراحل العملية السياسية... [هي] تجربة وتراث إنسانية فريد يعبر عما وصلت إليه البشرية من تطور...الاحتكام للشعب مطلق أيا كانت توجهات أو ديانة مواطنيه ... وحتى لو كان الاختيار مخالفا للإسلام بل رافضا له من الأساس ... الشريعة لا تحكم إلا إذا أرادها الشعب ... ولا يجوز فرضها عليه بدون إرادته ... الخلافة مسألة سياسية لا علاقة لها بنصوص دينية وهي من قبيل الوحدة السياسية المعاصرة بما فيها الاتحاد الأوروبي. مبدأ المواطنة يشمل غير المسلمين عامة، يقبل بمبدأ توليتهم كل المناصب حسب الدستور بما فيه منصب رئيس الجمهورية ... يتبع ذلك إقرار حق المرأة في تولي كل المناصب بما فيها منصب الرئاسة. هذا ويقبل تيار أبو الفتوح تداول السلطة والتحول لحزب سياسي بكل متطلبات هذا التحول "تصفية الجماعة بشكلها وهيكلها الحالي وإعلان التحول إلى حزب سياسي علني، إنهاء العمل السري، إنهاء أي ارتباطات خارج القطر، وإنهاء التنظيم الدولي وتحويله لملتقى فكري ثقافي على غرار المؤتمر القومي العربي أو منتدى الاشتراكية

الدولية."(27)

المهم في كل ما سبق أن عضوا قياديا في أهم جماعة إسلامية في العالم العربي يرى الفصل بين الدعوي والسياسي، الجماعة والحزب، بين الدين وقرارات الدولة السياسية. أما الخلافة فهي بلا أساس ديني، هي نوع من اللقاء السياسي بين دول ذات سيادة، مختلفة الأنظمة، مثل الاتحاد الأوروبي. ما يقوله عضو قيادي على هذا المستوى التنظيمي لا أجد فيه ما يتناقض مع الدولة العلمانية، ما دامت المرجعية للدستور، فهنالك الآن في تركيا والهند وإندونيسيا ودول علمانية كثيرة أوضاع أشد تعقيدا. المهم هو بناء الدولة العلمانية ومؤسساتها. المهم احترام دستور الدولة العلمانية المعبّر عن الإرادة العامة للشعب بفصل الدين عن الدولة. المهم في الأساس هو الديمقراطية التي لا تعرف التمييز بين المواطنين، بل لا تسمح بالتمييز بين المواطنين. وليس من حقي التدقيق في مدى جدية أو صدق هذا الطرح كما أنني لا أؤمن بالتنقيب في الضمائر، فالناس شهود على الأقوال والناس حكام على الأفعال. على أية حال لم يكن الأستاذ السكري آخر العاملين على فصل الدعوي عن السياسي ولن يكون الدكتور أبو الفتوح، حتى إذا لم يوفق، آخرهم.. كل ما نستطيع قوله هو إن سير الزمن وتطور المفاهيم كفيل بإحقاق الحق واللحاق بالعصر.

أما وقد تحدثنا عن أحوالنا بما فيه الكفاية، فلا مانع من إلقاء بصيص من الضوء على تجارب غيرنا، لا لنستفيد من تجاربهم فحسب، بل لنتعرف على هذه الثمرة التي ألقيت بذرتها في تربة عصر النهضة حتى أينعت وحان قطافها في عصر التنوير لتزدان بها مائدة الثورة الفرنسية الزاخرة بحقوق الإنسان.

الثورة الفرنسية .. أمّ الثورات

عندما أشارت مقدمة الدستور الفرنسي (1791) إلى إعلان حقوق الإنسان والمواطن (أغسطس 1789) أضفت هذه الإشارة على الإعلان قيمة دستورية. قال دوق مونمورانسي "كان من المهم إعلان حقوق الإنسان قبل الدستور لأنه من توابعه، الدستور أحد أهداف هذا الإعلان." عاش الإعلان عبر الزمن حتى لم يعد محل جدال، خالدا ما فيه الكفاية حتى لتظن أنه صدر أمس، محددا في مقاصده ليضمن حمايته للإنسان، مرنا حتى يتواءم مع كل التطورات التي يجعلها التقدم ضرورة.

إذا كان الداعي لأي دستور هو ضمان أن يعبر الحكم عن إرادة الشعب الواضحة الصريحة، فإن غياب دستور الأمة لا ينتج غير حكومة أمر واقع، تتغير حسب الظروف وتخضع لكل الأحداث. ولا داعي للمماحكة حول إذا ما كانت حقوق الإنسان هي حقوقه الطبيعية التي دمرها المجتمع، لأن الإنسان لا يمكن أن يكون حرا إلا في مجتمع. كما لا يمكن التمييز بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن، فليس للإنسان حقوق إلا بوصفه مواطنا. لا مجال للاعتراف بسيادة تستند إلى الحق الإلهي ولا تستند لسيادة الشعب، إذ لا علاقة مشتركة بين الناس جميعا غير العلاقة المشتركة غير القابلة للانفصام بين كينونتهم البيولوجية وكينونتهم الاجتماعية. هذا هو أساس

الدولة وهدفها الذي يجب ألا يكون لها هدف سواه: هدف تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الناس مع ضمان حريتهم والمساواة بينهم في الحقوق. بناء على مداولات من هذا القبيل صادق المجلس التأسيسي على المادة (1) من الدستور الفرنسي على الوجه التالي: يولد الناس ويعيشون أحرارا ومتساوين في الحقوق، ولا يمكن أن يقوم التمايز الاجتماعي إلا على المصلحة العامة. وهكذا أرست المادة (1) أنه من مستلزمات الحرية والمساواة أن يقوم المجتمع بإيجاد كل الوسائل اللازمة لانتشار التعليم العام، أن يمارس المجتمع التنمية الدائمة لقدرات المواطنين، مع الحفاظ في نفس الوقت على خاصيتهم كأناس أحرار متساوين في الحقوق. هو ما قاله كوندورسيه(28)، ‘‘التعليم العام هو واجب المجتمع تجاه المواطنين ... كوسيلة لتحقيق المساواة في الحقوق.’’

أعتقد أنه من الضروري الاتفاق على مفهوم الحرية. نستطيع، حتى لا نغرق في بحار فلسفية سياسية، أن نحصر الجدال حول الحرية في تيارين رئيسيين، تيار أراد النظر إلى الحرية من خلال الحالة المدنية، أي مجرد العيش في مجتمع المدينة، مما يغفل تماما الجانب الفلسفي للحرية. الأمر الذي اعترض عليه التيار الآخر وعبر عنه النائب ريدون(29) بأن الحرية إما أن تستند إلى الحق الطبيعي أو إلى الاتفاق. إذا استندت إلى الحق الطبيعي سنستطيع أن نتكلم عن الحرية فقط، أما الحرية التعاقدية فتنقلك إلى مجال الحياة في مجتمع، أي أن الحرية خاصية أساسية في الإنسان لا يحدها حد سوى الحرية نفسها، وهو ما نسميه "مبدأ الحرية". أي أن الحرية هي أن تفعل كل ما لا يضر بأحد، ما لا يمس بحرية غيرك. وقد رأى ماركس(30) فيما بعد أن حرية الآخرين لا يحدها إلا عدم الإضرار بك، عدم المساس بحقك أنت. هكذا لا حد لممارسة الإنسان لحقوقه الطبيعية إلا الحد الذي يضمن لأعضاء المجتمع الآخرين الاستمتاع بنفس الحقوق، هذا من جانب، ومن جانب آخر، تتشعب الحرية في المجتمع المدني الواقعي إلى عدة حريات: حرية الرأي، حرية العقيدة والعبادة، حرية الصحافة والتعبير، وحرية الانتقال من مكان لآخر، الخ. ويكون على القانون الذي يضمن حقوق كل مواطن، أن يوضح كيفية ممارسة هذه الحريات التعاقدية في إطار "مبدأ الحرية"، الذي لا يمكن تقرير حدوده غير القانون الذي يضمن حرية الآخرين، القانون الذي تصدره الجماعة ويرضى عنه الجميع.

قد يتسامح الناس، مع اختلاف مصالحهم، في كثير من الحريات، إلا أن الأمر لم يكن بهذه السهولة فيما يتعلق بحرية العقيدة، رغم كل ما تحمله كلمة "تسامح" من جبروت، لذلك ارتفعت حرارة الحوار واشتد الجدال حول المادة 10 التي تتعرض لحرية الفكر وبخاصة الحرية الدينية: التسامح مع غير الكاثوليك، وحرية العبادة. حتى نستوعب أهمية الموضوع يجب أن نتذكر أن فرنسا كانت دوما "البنت البكر للكنيسة الكاثوليكية"، لذلك عند المداولات حول مشروع المادة 10، (كان إعلان حقوق الإنسان والمواطن قد صدر عن المجلس التأسيسي في 1789). أراد البعض التشبث بتقاليد العصر الملكي، على الأقل فيما يتعلق بالكاثوليكية، دين المملكة. كان المتصدي للدفاع عن مشروع النص أحد النبلاء، الكونت ده كاستللان، الذي قال، ‘‘نحن لا نضع قانونا للأديان لأننا أصدرنا إعلانا للحقوق ... إن الأقدس بين كل الحقوق هو حرية الفكر الديني.’’ أما هؤلاء الحريصون على دعم الدولة للدين فقد تصدى لهم نائب الشعب لابورد. قال، ‘‘أعترف أنني حزين لرؤية المسيحيين يتضرعون للسلطات المدنية من أجل الدين الذي لا يضمن بقاؤه إلا بنقاء عقيدته.’’ وقد سيطر على هذا الجدال رجلان: الكونت ميرابو، ونائب "نيم" ابن الأسرة

البروتستانتية العريقة رابو سانت - اتيين. بدأ ميرابو برفض فكرة التسامح مع غير الكاثوليك، ‘‘أنا لم آت إلى هنا للدعوة للتسامح. الحرية الدينية غير المحدودة حق مقدس في نظري لدرجة أن كلمة تسامح، التي تحاول التعبير عن هذا الحق، هي الطغيان ذاته. وجود هيئة لها سلطة التسامح عدوان على حرية الفكر، مجرد كونها تتسامح يعني أنها تستطيع ألا تتسامح!’’

إن المطلع على مداولات ذلك العصر يرى كيف تتطلع الأمم الحريصة على تقدمها إلى آفاق المستقبل. أنهى ميرابو حديثه في يوم 22 أغسطس 1792. في اليوم التالي تحدث النائب سانت-اتيين، فقال، ‘‘ظلم للأمة الفرنسية الإيحاء بأنها قادرة على النطق بكلمة اللاتسامح، لقد ألغيت من لغتنا، نحن لا ننشد التسامح يا سادة، بل الحرية. التسامح، المساندة، العفو، الأمان كلها أفكار عليائية ظالمة للآخر. ما دام اختلاف الدين، كاختلاف الرأي، لن يكون جريمة، أطالب باستبعاد كلمة "تسامح".’’ وبعد أن طالب بالمساواة للبروتستانت واليهود ختم كلامه قائلا ‘‘ لقد أراق لا تسامح الغرور والسيطرة بحار الدماء طيلة خمسة عشر قرنا ... أما اليوم، وقد أصبح وطني حرا، فإنني أريد أن أنسى، كما يريد الوطن أن ينسي، العذابات التي عانيناها سويا، والعذابات الأشد التي كنا نحن ضحاياها الوحيدين،’’ مشيرا إلى مذبحة "سان بارتلمي" التي ذهب ضحيتها ثلاثة آلاف بروتستانتي. (31)

هكذا تبنت الجمعية الوطنية المادة 10، ‘‘ يجب ألا يقلق أحد على آرائه، حتى الدينية، ما دامت لا تعكر ممارستها النظام العام.’’ وأحيط المبدأ الدستوري بكل الضمانات التي لا تسمح، لتنظيم هذه الحرية، بأي مساس بحقوق الإنسان والمواطن.

يقول البروفيسور بيير دازور إن أصل العلمانية الفرنسية - السبب في علمانية الدولة - نابع من "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" الذي كان هدفه الوحيد الإنسان. هذا الكائن غير المنفصم عن كينونته البيولوجية والاجتماعية. هو ينادي بالحرية والمساواة بين الناس في الحقوق، وبالذات حرية الفكر، ويقيم عليها الوفاق الجمهوري والسلم الأهلي محددا بكل دقة دور الدولة في المجال العام مع ضمان الحرية والمساواة لكل فرد في المجال الخاص. (32)

وفي 1910 كتب جان جوريس (33) يقول، ‘‘ فرنسا هي الأمة الوحيدة في أوروبا التي لكي تنمي في ذاتها القدرة الديمقراطية التامة، وأعني القوة الوطنية والعسكرية كما الطاقة السياسية الاجتماعية، كان عليها أن تستعيد ذاتها، أن تفهم وتسترجع تقاليدها.’’ أي العودة إلى إعلان حقوق الإنسان، بدلا من اللغو السقيم حول التسامح وما شابه.

بإعلان حقوق الإنسان والمواطن استعادت ذاتها فرنسا – التنوير. وبتبني العلمانية، بفصلها الدين عن الدولة، استرجعت فرنسا تقاليد الإنسيكلوبديين (34)، وأضاءت طريق المستقبل واحتلت مكانتها بين أهم خمس دول في العالم. (35)

بعلمانية الثورة الفرنسية خطت "الابنة البكر للكنيسة" خطوتها الأولى، بداية تلتها مسيرة طويلة سنتعرض لها من خلال السرد ... وما زالت أجراس كنائس سان سلبيس، نوتردام، والسكركير تدق، وما زالت فرنسا تعج بالمؤمنين.

"الإسلام السياسي".. مشكلة للمسلمين

هذا الكتاب موجه للمسلمين بعامة والمصريين بخاصة، لأن المسيحيين في كل أنحاء العالم قد حزموا أمرهم وفصلوا الدين عن الدولة، حتى لم تبق دولة دينية غير دولة الفاتيكان الرمزية، وهو ما سنتعرض له تفصيلا عند الحديث عن العلمانية في أوروبا. كما أن العلمانية عبرت المحيط وسكنت الولايات المتحدة ودول أمريكا اللاتينية. ولا نسمع عن دول دينية في آسيا، حتى سوكارنو أو سوهارتو لم يعلن أيّ منهما بعد استقلال إندونيسيا أنها دولة لها دين رسمي. وكذلك الحال في إفريقيا السوداء. صهرت حركات التحرر الوطني أبناءها على اختلاف عقائدهم في معدن واحد، مع استثناءات تكاد لا تذكر، فلم تقم فيها دولة ذات دين رسمي حتى غينيا سيكوتوري (الشيخ أحمد توري) ومالي موديبو كيتا (المؤدب المعلم بخيت)، وكلاهما شيخ ومعلم مسلم، أقاما دولتين علمانيتين، ولم يدفع الانقلاب عليهما النظم التالية لتبني النقيض.

بقي "شعب الله المختار" الذي أقام دولته المغتصبة بصولة السلاح وشريعة الغاب. أصر على الادعاء بعلمانية الكيان، فجعل من إسرائيل دولة اليهود وليست دولة يهودية!! فإذا استطاع أن يبرئها من كونها كيانا دينيا، فهل يستطيع أن يبرئها من العنصرية؟! لا أظن.

هكذا نرى أن الدولة الدينية يرفضها علم السياسة والمجتمع العالمي. والحزب الديني ترفضه المساواة بين المواطنين لتمييزه بين طائفة وأخرى بمحاولته فرض شريعة لا تؤمن بها كل طوائف المجتمع. الحزب الديني ترفضه الحرية، لأن المبادئ المقدسة تلغي الحوار الحر. الحزب الديني ترفضه الأخلاق لاستعماله العقائد السامية لتحقيق مصالح ذاتية؛ لطرحه المبادئ المطلقة واحتكار الحقيقة بديلا عن حرية الاختلاف. أو لم يربونا صغارا على }ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس ....{(36) هذا حتى لو صدق اليمين فما بالكم بجعل الله عرضة للجدل والصراع السياسي؟ إما أن يسكت المعارض احتراما للذات العليّة أو يضطر مرغما لتفنيد الحجة ما وسعه، وهما أمران كلاهما مر. هكذا يصبح الإسلام السياسي مشكلة للمسلمين .. أصحابه وحدهم من يرون أن دينهم "دين ودولة"، مع أن واقع التاريخ يؤكد غير هذا مهما تحايلوا ومهما ألبسوا الباطل حقا. هم وحدهم من يؤسس الأحزاب القائمة على السمع والطاعة، التي لم نعد نجد لها شبيها في هذه الأيام إلا في بلاد المسلمين: في إيران والعراق وسوريا ولبنان وفلسطين ومصر والسودان والجزائر والمغرب. وفي ليبيا كتاب أخضر، ومحاكم شرعية في الصومال. أحزاب رأيها ملزم، والمعارض كافر. وكل هذا ليس من الإسلام في شيء.

اختلط الدين بالدولة فكانت الحروب والمجازر

كان الإسلام خاتم الرسالات، والنبي محمد (ص) خاتم الأنبياء. القرآن الكتاب العربي الذي أحكمت آياته ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ليس فيه كلمة واحدة عن نظام حكم أو إقامة دولة. أكد هذا الشيخ علي عبد الرازق في "الإسلام وأصول الحكم"، وثنى عليه الدكتور

محمد أحمد خلف الله في "القرآن والدولة". لو كان في الإسلام دولة، كما يدعون اليوم، أما كانت أركان هذه الدولة وأسسها تظهر في القرآن أو السنة. أولا، تدل بيعة الصديق في السقيفة وما جرى فيها، وتعيين أبي بكر لعمر، وتكليف عمر ستة يختارون من بينهم خليفة، ألا يدل كل هذا على أن الإسلام خلو من أي دولة، ولو كان فيه لالتزم به صحابة النبي والأمناء على سره ونجواه. الثابت أنه لم تكن هنالك مرجعية لمدينة محمد (ص) غير "لا ضرر ولا ضرار" و"دفع مضرة خير من جلب منفعة". لم يدّع معرفة بكل شيء، فما هو إلا بشر. ترك كل شيء لمعرفة الناس وتجربتهم. في الاقتصاد "أنتم أدرى بشؤون دنياكم"؛ في القتال هي "الحرب والمكيدة". بل إنه وضع أسس المواطنة والمساواة أمام القانون للنصارى واليهود، "أن يكون لهم ما لنا وعليهم ما علينا." حتى بعض القوانين القرآنية الملزمة مثل آية "الرجم" نسخها عندما وجد أنها تفزع الناس من الإسلام. ليس هو وحده، بل مارس من جاء بعده، الإبطال على الأقل، حرصا على الصالح العام. أوردت كل هذا في عجالة لأنه ما إن غاب الصادق الأمين عن دنيا الناس حتى دبت الإضافات والادعاءات في صورة سنن موضوعة وفقه تابع لملوك وسلاطين. إضافات وادعاءات لم تلبث أن أصبحت ركنا من أركان العقيدة.

لم يبق خلفاء المسلمين وأمراء المؤمنين غير بضع سنين حتى قتل الخليفة عثمان (35 هـ) لأن الدين اختلط بالدولة. لم يقتصر الأمر على قتل الخليفة، بل نشبت الحروب التي كان أشهرها "الجمل" و"صفين"، لتتحول الدعوة المحمدية لإتمام مكارم الأخلاق إلى مُلك عضوض يتربع على قمته من حاربوا الدعوة وساموا محمدا سوء العذاب: الأمويون بقيادة معاوية(37) (تولى 41 هـ). وكانت عقيدة خليفة المسلمين "والله لأستميلن بالمال ثقات علي، ولأقسّمن فيهم المال حتى تغلب دنياي آخرته!" سياسة بلا دين. نجله العزيز يزيد بن معاوية (60 هـ) جرد قائد جيشه مسلم بن عقبة على مدينة رسول الله الذي استباحها ثلاثة أيام في معركة "الحرة". "فاستعرض مسلم أهل المدينة بالسيف جزرا كما يجزر القصاب الغنم حتى ساخت الأقدام في الدم وقتل أبناء المهاجرين والأنصار." منطق دولة. وعندما تولى عبد الملك بن مروان (65 هـ) قنن أمير المؤمنين الطغيان كقاعدة للحكم في خطاب ألقاه في مسجد رسول الله، ومن على منبره، عندما قال، "ألا والله إني لا أداري أمر هذه الأمة إلا بالسيف ... والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه." فلسفة حكم!

لئن انصرف الأمويون لدعم ملكهم بالسيف فإن الخليفة العباسي كان يتظاهر بالتقوى والورع، لكنه كان مع ذلك ذا اتجاه دنيوي مثل سلفه الشامي، "فقد كان هارون الرشيد يصلي في اليوم مائة ركعة ويسفك الدم لشيء لا يستحق سفك الدم!" كما يقول أستاذنا أحمد أمين في "ضحى الإسلام". كل هذا علاوة على أن الخليفة كان يعبد الله وينهب عباد الله. زخرت كتب التراث بقسوة جباة المال والخراج وجشعهم، ونهم أمراء المؤمنين ونزواتهم، إذ تمادوا في شراء الجواري والإنعام على المريدين حتى أصبح الحصول على فيء البلدان المفتوحة هدف الفتوحات الأساسي وليس نشر الدين. ومن أراد تزودا أو تأكدا فليطلع على كتاب "الخراج" لأبي يوسف يعقوب، قاضي بغداد زمن الرشيد، وما رواه ابن عبد ربه في "العقد الفريد". وحتى أجنب القارئ مشقة البحث أورد ما قاله سيد قطب، والكل يعرف من هو سيد قطب، في "العدالة الاجتماعية في الإسلام"، " وفي أيام بني أمية ثم في أيام بني العباس من بعدهم، كان بيت المال مباحا للملوك كأنه ملك لهم

خاص."[38] هذا غير ما قاله المسعودي في "مروج الذهب"، وما قاله ابن الأثير في "الكامل في التاريخ".

إن قضية الدين والدولة هي موضوع هذا الكتاب. بالأحرى فصل الدين عن الدولة. فإذا كان الصادق الأمين في عهده العظيم لليهود وأهل يثرب قد عبر في هذه الوثيقة عن مجموعة مبادئ تصور المسيرة التاريخية من علاقات التجمع القبلي الكمي إلى علاقات المجتمع الحضري الكيفي، إذا كان قائد "المدينة" وصاحب الرسالة قد لمس هذا البعد التوحيدي منذ 14 قرنا، فما أحرانا اليوم بمراعاة المسيرة التاريخية التي طورت المجتمع الحضري الكيفي إلى مجتمع المواطنة. فالمواطنون هم مصدر السلطات دون وساطة أهل حل وعقد، ولا مرجعية غير إرادتهم التي يعبرون عنها من خلال القوانين التي يضعونها ويستطيعون تعديلها عندما لا يجدونها محققة لمصالحهم.

إن فصل الدين عن الدولة، العقيدة عن السياسة، هو فصل بين الثابت والمتغير. الدين عقيدة إيمانية بالمطلق، والسياسة صراع مصالح متعارضة يخضع لتغير الأحوال وتطور الأزمان. فصل العقيدة عن السياسة حماية للمقدسات من ضراوة الصراعات.

لقد حرصت عند التعرض للمسائل العقائدية على أن أرجعها، وأعتمد فيها، على المتخصصين الثقات. أما التوصيف السياسي فالتراث، شعرا وتاريخا وبحوثا، لم يبخل على واقعة، مهما صغرت، بالطرح والتوصيف، مما زخرت به مؤلفات "الآداب السلطانية".

كون هذا الكتاب عربيا مكتوبا للعرب سنذكر في متنه تفصيلا، ونتعرض بكل دقة لأهمية إبعاد المقدسات عن أطماع الحكم وشهوات السلطة ونزعات الاستقواء والاستعلاء بالكثرة المؤمنة. حتى نتجنب على الأقل ما فعله اليهود بوصايا موسى ، وجره بابوات القرون الوسطى على تعاليم يسوع و .. وما نكب به الملك العضوض شريعة مكارم الأخلاق.

سعت فلسفة السياسة في أصلها الأثيني إلى تحقيق السعادة في المدينة الفاضلة عن طريق العدل الذي هو خلاصة الحكمة والشجاعة والاعتدال .. العدل الذي لا يعيش بلا حرية. ولم تؤدِ فلسفة اللاهوت السياسي إلا إلى استبداد شعب الله المختار، ومحاكم التفتيش، ودول الخلافة العائلية على جثمان الحرية .. نعم الحرية }لا إكراه في الدين...{،[39] }لكم دينكم ولي دين{،[40] }...أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين{،[41] و }لست عليهم بمصيطر{.[42]

أفلا تتقون!!

أوَلا تؤمنون بأن العلمانية هي الحل.

الفصل الأول
الدين والسياسة

"ما ازداد رجل من السلطان قرباً إلا ازداد من الله بُعداً،ولا كثرت أتباعه إلا كثرت شياطينه، ولا كثر مالـــه إلا اشتد حسابه."

حديث شريف

من الواضح تماما أن مبدأ الفصل بين الدين والسياسة صاحب كل عصور النهضة، مع اختلاف المراحل التاريخية واختلاف القائمين على مشاريع النهضة جنسا وثقافة ودينا. كان سبب هذا التوجه بسيطا غاية البساطة، دقيقا كل الدقة، فالدين اعتقاد إيماني بالمطلق، ثابت في كل زمان ومكان. أما قضية السياسة، التي يفترض أنها تسعى لتحقيق التقدم، فهي في تغير دائم. ما كان بالأمس تقدما يصبح اليوم تخلفا. قضية البناء العلمي لمشروع النهضة لا تصح بغير الشك فيما هو قائم سعيا لبلوغ الأفضل. واليقين نسبي في مجال العلم، ما كان متيقنا من صحته بالأمس يتخطاه الزمن غدا من خلال العلم . كما أن قضية التنمية الاقتصادية لبلوغ الكفاية ورفع مستوى المعيشة، لا تتحقق بقرار "كن فيكون"، بل بحشد الإمكانيات اللازمة (رأس المال) والطاقات البشرية الموجودة (العمل) وعناصر الثروة المتوفرة في البلاد (الطبيعة) التي تكوّن عناصر الإنتاج الضرورية للحياة الدنيا والتي يوفرها الجهد الدنيوي. النهوض بالأمم والشعوب عملية سياسية إنسانية بحتة. نستطيع أن ندعو الله صباح مساء حتى يتكلل مسعانا بالنجاح، لكن بعد بذل كل ما في عقولنا من فكر، كل ما في أجسادنا من عرق، كل ما في عروقنا من دم. جمع هذا البذل وتنظيمه وتوجيهه لتحقيق أهداف الأمة المنشودة هو السياسة. والسياسة علم والسياسة فلسفة.

إذا كان من الممكن تعريف علم السياسة، ببساطة، بأنه الفلسفة السياسية في التطبيق العملي فإن هذا لا يمنعنا من التقدم أكثر وتعريفه بأنه مجموعة القواعد التي تنظم إصدار القوانين واعتماد النظريات اللازمة لتسيير أمور الدولة، مع مراعاة مكانها ووضعها في المجتمع، إلى جوار تحديد خصائص السلطات السياسية في علاقتها بمختلف القوى الأخرى الاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية. وتهتم العلوم السياسية بدراسة الأجهزة الرئيسية في الدولة، وكذلك منظمات المجتمع المدني كالأحزاب والنقابات والجمعيات، الخ.

لكن فلسفة السياسة لا يمكن تعريفها بنفس البساطة، لهذا يحسن أن نبدأ الحديث عن الفلسفة بعامة بوصفها مجموعة الأفكار والتأملات العامة التي تكوّن مذهبا أو عقيدة في المبادئ الأساسية للمعرفة: الرأي في الطبيعة وما وراء الطبيعة من خلال البحث عن الحقيقة في عالمنا الذي نعيش فيه. هذا وتعود الدلالات التي اكتسبتها الفلسفة، وما زالت، إلى تاريخها الخاص والتاريخ بعامة، إذ كانت الفلسفة في البداية مرادفة للعقلانية لقيامها بدور العلوم الطبيعية في حياتنا المعاصرة. سميت وقتها علوم الحكمة ومنها اشتقت اسمها Philosوتعني صديق، وSophia الحكمة. أما العلوم الإنسانية فكانت وما زالت امتدادا للفلسفة بأساليب مختلفة. تختلف مفاهيمها عن المفاهيم العلمية من جانب، مثل العقد الاجتماعي، والدولة، والفضيلة، الخ، ومن جانب آخر تختلط مفاهيمها وتتداخل مع المفاهيم العلمية كالجدل Dialectic (أفلاطون[43]، هيجل[44]، ماركس) والنظام الهندسي (سبينوزا)[45]. بهذه الوسائل عملت الفلسفة على طرح المشاكل الحقيقية في تراكمها وتنوعها حتى تحلها.

أما عن فلسفة السياسة فمن الممكن اعتبارها مرادفا للأيديولوجية. بدأت كلاسيكية عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، وسادت حتى ظهرت فلسفة السياسة الحديثة في القرنين السادس والسابع

عشر. ركزت على المواضيع الإنسانية وقضايا العدالة وكل ما هو خير للإنسان كإنسان. انصبت الكلاسيكية على المدينة، والحديثة على الوطن في تطلع لحياة سياسية معينة.

آلهة من اختيار البشر

لما كان الفكر السياسي ليس هو الفلسفة السياسية، لكونه قديما قدم الحياة السياسية، كان من اللازم أن نتعرض لدور الدين والمكانة التي احتلها في تاريخ الحياة السياسية للأمم القديمة. ويقودنا هذا بالتالي إلى التفريق بين عقائد وديانات ما قبل الرسالات التوحيدية الثلاث وما بعدها.

اختار الناس آلهتهم قبل الرسالات. اختار الفراعنة آلهتهم من ظواهر الكون.(46) عبدوها عرفانا بفضلها وجعلوها حكامهم الأوائل في بداية الحياة، ومن تلاهم من ملوك كانوا أبناء هذه الآلهة.

ثم قامت "المدينة" الإغريقية لتحتل مكانا عميق الجذور في وجودنا السياسي. عرف الإغريق حياة "المدينة" بينما لم يعرف الآخرون غير حكم الملوك. فهل كانت عقيدة الأمم الدينية هي التي اختارت أنظمتها السياسية، أم أن النظم السياسية هي التي اختارت الدين؟ لو أمعنا النظر في تاريخ الأمم لوجدنا أن من اختاروا الآلهة ووضعوا النظم في كافة الأحوال هم البشر.

كانت العلاقة مع الآلهة دائما من اهتمامات الجماعة، وهو ما جعل المصريين ثم اليونانيين يفكرون في الخلق والوجود. وضعت مخيلتهم أسطورة وجود، عناصر الحياة فيها هم الآلهة. تشابهت الأسماء والمدلولات، لكن الاختلاف كان كبيرا بين الصراع الدامي وسط الجبال الجرداء والسهول اليونانية الضيقة وسلام عناصر الكون وتضافرها في الأسطورة المصرية. بنيت الأسطورة الإغريقية على صراع بلا حدود بين الآباء والأبناء. ساد "زيس" إله البرق بعد أن تغلب على أبيه "كرونوس" (الزمن). بانتصار نور البرق القوي بدأ التدخل المباشر للآلهة في شؤون الحياة. وجد السفسطائي بروتاجوراس(47) أن الإنسان أبدع في مختلف الفنون سنين طويلة حتى وهبه "زيس" فن السياسة، هذا الفن العظيم الذي بفضله قامت العلاقات الاجتماعية. ويستشهد بقصائد الشاعر هسيود(48) عن "الاحترام" و"العدل" اللذين مكّنا من قيام المحبة (فيليا)، هكذا نشأ فن السياسة من الثقافة بفضل تعاليم "زيس". قبل ظهور الديانات السماوية كان هنالك نوع من الترابط بين السياسة والعبادات، التي كانت تبدأ عائلية ثم تشمل المدينة. لم يكن هذا الترابط وثيقا، فوقع الطلاق بين الدين والسياسة أكثر من مرة. بقى الاحترام للإله زيس ما بقيت "الإكليزيا"(49) مصدرا للسلطات، والتشريع، والقضاء بين الجماهير، ومصدرا للحكم كذلك. وضع الفلاسفة أسس الفضيلة، أجمعوا على استحالة العدل بدون حرية، لكن اختلفوا حول الديمقراطية والأرستقراطية .. و"زيس" في علاه لا يتدخل، بل يرعى كل ما هو خير .. كل ما هو فاضل. وتأكيدا لترك الإله الناس أحرارا يديرون شؤون دنياهم، تذكر الأساطير الإغريقية أنه في عصر "كرونوس" كان الإله يقود الكل. وقتها لم تكن هناك جمعيات سياسية ولا ملكية خاصة ولا عائلات. ثم جاء عصر "زيس" ليترك الإله الناس يديرون حياتهم بأنفسهم. قبل أن يترك "زيس" الناس وشأنهم، كان العالم

مليئا بالفوضى والظلم، وكان على الناس إقامة العدل قدر طاقتهم. ظن كل صاحب فن (مهنة) أن من حقه حكم الآخرين، تصارعت فنون عدة حتى تكوّن الفن الملكي -"الفلسفة". ووجدت الفلسفة أن كل الفنون، كل المهن، كل الناس عليهم العمل لجعل الحياة أفضل لبلوغ السعادة، وكان هذا بفضل فن "فلسفة" السياسة الذي أرشدهم إليه "زيس". حتى في تلك الأزمان الغابرة عرف الناس أن إرادة الله لا تتحقق بدون الإنسان الحر في ظل العدل. وكانت هذه هي اللبنة الأولى في فلسفة السياسة.

لا يعني كل هذا أن هذا الفكر الديني المستنير ساد العالم القديم في كل الأزمان. ظهرت ديانات وزالت عبادات. يسقط الإله القديم ويخرج الدين من المجتمع، لأن الناس فقدوا الإيمان به لاختلاف الوضع الاجتماعي وظهور قوى اجتماعية جديدة. يدور الصراع بين بقايا القديم والمنافس الديني والاجتماعي الجديد، وعندما ينتصر الجديد على القديم يتحد الدين مع الدولة. أوجد كل مجتمع ربه، بل كل حزب ربه، وحكم كل إله بإرادة القوة المسيطرة ولمصلحتها. يحكم الدين الدولة ويعين رؤساءها بدعوى مشيئة الرب أو ليمن الطالع الذي أراده الإله. وكانت الدولة تتدخل أحيانا في إيمان الناس، تنقب في ضمائرهم، وتجرم كل خروج على الطقوس والعبادات التي حددت هي أصولها وطرقها مع إلهها المزعوم، وفي جميع الأحوال كان الإنسان هو صانع كل شيء. كانت أياما مظلمة في أزمان غابرة وإن بقيت في الذاكرة حتى تكون تذكرة، وبالرغم من هذا يؤكد البروفسور "يان أسمان" أن الديانات القديمة كانت أكثر تسامحا بالنسبة للتعددية من الديانات السماوية. (50)

كان ما يجمع بين هذه الآلهة، رغم البعد في الزمان والاختلاف في المكان، قدرتها على مجمل الكون والوجود. دامت الحال على هذا المنوال حتى ظهور الرسالات التوحيدية الثلاث لتقول إن جميع القوى الكونية متجمعة في إله واحد خلق ويحكم كل شيء، وإن اختلفت التسميات والأساليب والمفاهيم.

رسالات استقرت وسادت عبر آلاف السنين، لأنها هدت الإنسان لما فيه خير الإنسان. وما عانت الإنسانية إلا من الخروج على نواميس الرحمة ونصوص المحبة، وزجت بالعقائد السمحة في أتون المطامع والشهوات ومستنقع السياسات. ولن أتعرض للاستثناء كي لا أتهم بالعصبية العمياء، بل سأدع النص والواقع يحكمان على ما بين سماحة العقيدة السماوية الحقة والسياسة من بون شاسع.

اليهودية والسياسة

إذا بدأنا بفلسفة السياسة اليهودية فإننا قد نصطدم للوهلة الأولى بتساؤل: هل هنالك ما يوحي بوجود مثل هذا الشيء؟ لم تكن لليهود حياة سياسية مستقلة لأكثر من ألفية، فكيف أمكن أن يكون لهم فكر سياسي مستقل؟ للرد على هذه التساؤلات نجد أن بحث الأمور السياسية لم يكن قاصرا على رجال الدولة أو المواطنين المتمتعين بكافة حقوقهم، كما أن اليهود لم يعتبروا الشتات أمرا

غير طبيعي، على الأقل حتى عصر الفيلسوف فيلون السكندري(51) بل اعتبروه عقوبة إلهية لضلال الشعب، إلا أن التلمود وخاصة البنتاتك(52) (الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم) كانت مثيرة وملهمة للفكر السياسي. لم تكن مثيرة وملهمة فحسب، بل كانت معبِّئة ومحرضة على القيام بفعل معين لتحقيق هدف سياسي محدد. ‘‘فكلم الرب موسى وهارون ... في إخراج بني إسرائيل من أرض مصر.’’ كان هذا أمرا لموسى بن عمرام ويوكابد أن يخرج ببني إسرائيل من أرض مصر ليقيموا مملكة إسرائيل. نشأت فلسفتهم السياسية كرسالة إلهية لبست ثوب القانون، قامت على رؤية خاصة للكتاب المقدس، وإعادة التشكيل المستمر للقانون التلمودي(53) دفاعا عن اليهودية. وقد قام بالقسط الأكبر في تسليط الضوء على هذه الفلسفة وتلك الرؤى، من كل جوانبها، الفيلسوف موسى بن ميمون، الذي خلص في "دليل الضال" إلى أن هنالك نوعين من القوانين أحدهما معني بسلامة "المدينة" وبلوغ السعادة المسمى الناموس Nomos، وهو غير القانون الإلهي الساعي لكمال الروح بمنحها أفكارا جيدة هي ثمرة التأمل. القالب الأسمى لهذه الرسالة هو الشريعة التي ألهمها الله للناس قبل موسى وبعده. إلا أن رسالة الله للشعوب الأخرى كانت مختلفة تماما عن رسالة موسى، كما وردت في النصوص اليهودية التي بين أيدينا، وتتضح تفاصيل هذه الخصوصية بجلاء في "الميشنا توراة". (54) فموسى أعلى الأنبياء السابقين، أمثال نوح وإبراهيم الذين لم يحمِّلهم الله رسالة، بل مجرد توجيهات لهم ولأبنائهم. لم يكلفهم بإقامة نظام اجتماعي سياسي. كما أنه الوحيد الذي كلمه الله دون وحي (كليم الله)، وحمله شريعته التي اختص بها بني إسرائيل، لأنهم شعب الله المختار. يقول الله لموسى، ‘‘... هكذا تقول لبيت يعقوب وتخبر بني إسرائيل ... فالآن إن سمعتم لصوتي وحفظتم عهدي "تكونون" لي خاصة من بين جميع الشعوب... وأنتم "تكونون" لي مملكة كهنة وأمة مقدسة. هذه هي الكلمات التي تُكلِّم بها بني إسرائيل.’’(55) هم شعب الله المختار والنبوة نفسها نقطة الارتكاز في فلسفتهم السياسية. النبي هو شاغل الوظيفة السياسية الحاسمة(56) لأن ‘‘الحكمة الإلهية أضفت على فرد ما مُكْنَة الحكم؟’’ النبي إذن أعلى من الفيلسوف. معلومات أرسطو عن الكون سليمة، لكن تعاليمه عن عالم ما وراء القمر، عالم الله والملائكة، ليست صحيحة. النبي وحده هو من يملك معلومات مباشرة في هذا المجال. ‘‘الله يمن على مخلوقاته كل في تخصصه.’’ العناية الإلهية تمس فقط عقل رجل العلم، ولا تمس غير قدرات رجال السياسة المشرعين. لبعض الناس الفهم النظري، وللآخرين العملي. أما من يتلقى الرسالة فالعناية الإلهية تمس كل ملكاته ورؤاه، يصبح فيلسوفا ورجل سياسة صاحب رؤية، يصبح سيد الناس ومرشدهم. لهذا كان تركيز ابن ميمون على الاعتبارات السياسية في الشريعة، لا على المعجزات. يركز في المشنا توراة على موضوعي "مملكة إسرائيل وعصر عودة المسيح" على شعب لم يعد مشردا دون رعاية ولا حماية العظمة الإلهية، بل شعب يعيش على أرضه، يعالج مشاكل زراعية، صراعات داخلية، وعدوان خارجي. تتحدث المشنا توراة عن وصايا موسى والحاجات العملية لدولة يهودية ما سواء قبل الشتات أو بعد عودة المسيح المنتظر. مملكة إسرائيل إجبارية، فريضة يعاقب على إهمالها، وواجب أوصى به الشرع الإلهي حتى يقوم المَلِك بتحقيق ما فرضه الله: أن يقيم الحرب، فرب إسرائيل هو رب الجنود. ‘‘وكان عند نهاية أربع مئة وثلاثين سنة في ذلك اليوم عينه أن جميع أجناد الرب خرجت من أرض مصر.’’(57)

الحرب لصيقة بمملكة إسرائيل، مملكة رب الجنود. 23 وصية وردت عند ابن ميمون بعنوان "القانون الخاص بالملوك وحروبهم" كلها، باستثناء خمس، تتناول شريعة الحرب، علاوة على أن لملك إسرائيل، بعد الحروب الإجبارية، حرية القيام ‘‘بحرب مسموح بها ضد أمم أخرى حتى يوسع أرض إسرائيل وعظمتها ومجدها،’’ وله أن يعرض القتلى معلقين ‘‘لنشر الخوف’’. لهذا عندما يصل ابن ميمون لموضوع "المسيح المنتظر" يتناوله من جانب غير أسطوري، يتناوله من زاوية الملوك وحروبهم.(58) وجد أن لا فارق بين عصر "المسيح المنتظر" وأي عصر آخر إلا باختلاف الوضع السياسي لشعب إسرائيل. المسيح المنتظر ملك، وليس نبيا، لهذا تحدث عن "باركوخبا" قائد التمرد اليهودي على الرومان (132 م) كملك، لأن بموته عرف أحبار اليهود أنه ليس "الملك المسيح". كل الأمور تتركز في الانتصار العسكري والسياسي. مسيح ابن ميمون محرر مقاتل مهمته الأولى تحطيم قيود إسرائيل وإعادة النظام السياسي القديم .. مملكة إسرائيل. نفى كون الشتات عقوبة إلهية لوثنية بني إسرائيل (عبادة العجل)، أو التنجيم والاهتمام بقراءة الطالع، بل لأنهم تحولوا عن مهنة القتال والاستيلاء على أراضي الغير. سَيُعرف "المسيح الملك" بأفعاله، بالنضال العسكري والسياسي. هو باركوخبا(59) منتصروبشكل أدق ابن لداود .. جنرال أكثر منه نبي. زمان "المسيح المنتظر" علامته عودة اليهود لأرضهم بواسطة قائد عسكري، منتصر يقف على أشلاء وحطام الأمم.

ليس هذا كلاما في فلسفة السياسة جاء على لسان ابن ميمون، ولا أن ملوك إسرائيل الجدد طبقوا في القرن العشرين ما جاء به ابن ميمون في ظلام العصور الوسطى، بل هي السياسة عندما تتخذ لها مرجعية الشريعة كما وردت في التوراة.

‘‘حين تقرب من مدينة لكي تحاربها استدعها إلى الصلح. فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويستعبد لك. وإن لم تسالمك بل وعملت معك حربا فحاصرها. وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف. وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة كل غنيمتها فتغتنمها لنفسك وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب إلهك. هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جداً التي ليست من مدن هؤلاء الأمم هنا. وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصيبا فلا تستبق منها نسمة ما. بل تحرمها تحريما الحيثيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين كما أمرك الرب إلهك. لكي لا يعلموكم أن تعملوا حسب جميع أرجاسهم التي عملوا لآلهتهم فتخطئوا إلى الرب إلهكم.’’ (الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر التثنية، الإصحاح 20 / 10 - 18).

هذا حسب كتابهم المقدس وليس من عندي، لا من المشنا توراة، ولا حتى من عند ابن ميمون. هو ما يأمرهم به ربهم، "رب الجنود" في التوراة. الجنود الذين هم شعبه المختار دونا عن كل الأمم. هو ما نلمسه ونراه في كل يوم شاهدا على الفقه العنصري العدواني في التطبيق. مسيحهم المنتظر هو سيادتهم للأمم، بعد استعباد المستسلم وذبح المقاوم. أما نحن الكنعانيين والأموريين والمصريين فنقتل تقتيلا سواء استسلمنا أم قاومنا .. قد يقول الصهاينة إنهم علمانيون وإن إسرائيل دولة اليهود وليست دولة يهودية. لكن هل هنالك ما يوحي بذلك في الواقع المعاش في دولة شعب الله المختار، شعب رب الجنود؟! على أي حال ليس هذا هو موضوعنا اليوم. المهم هو أن التوراة

هي النص المقدس الوحيد الذي له كلام مباشر في السياسة، نصوص صريحة حول قوانين الحرب وبناء الدولة والسيادة على الأمم لاستعبادها، فكان لا بد أن يظهر "السيد المسيح" لهداية خراف إسرائيل الضالة!!.

المسيحية والسياسة

كان الأمر بسيطا عندما كان البشر يختارون آلهتهم من القوى المسيطرة على الكون. صنع البشر نظامهم السياسي الذي يناسبهم وجمعوا بينه وبين الإله الذي اختاروه فيتحدان سويا ليحكم الإله حسب القوة البشرية المسيطرة ولصالحها. وكان الأمر أبسط حتى عندما أمر الرب، سواء كان (اسمه) أهيه أو يهوه، موسى الذي اختفى من الوجود فجأة ولم يعرف له أحد مصيرا، أن يقود بني إسرائيل ليقيموا مملكة إسرائيل بعد أن يوسعوا الناس سلبا ونهبا، يفتكون بمن قاوم أو لم يقاوم، فهذه شريعته كما وردت في كتابهم. لكن العتب كل العتب على بعض أتباع من أرسلته السماء ''إلى خراف بني إسرائيل الضالة'' (60) المسيح عيسى بن مريم، رسول المحبة والسلام حتى مع الأعداء. وكانت علاقته بالسلطة أن ''أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله لله'' (61) الذي ما أقام سلطة ولا بنى دولة. بل ظل يكرز في البرية حتى برحت به الآلام وهو على الصليب فتطلع إلى السماء، كما ورد في الإنجيل، وقال: إيليّ إيليّ لم شبقتني! أي إلهي، إلهي لماذا تركتني! (62) لماذا تخليت عني.

العتب كل العتب، بل الغضب كل الغضب، لمن سمح من رهبان يسوع، قساوسته وباباواته أن تتحول رسالته السمحة إلى بحار الدماء، سيول العذاب، وأمواج الاضطهاد التي شملت كل بقاع الأرض تقريبا. فلا شيء، لا من مبرر غير السلطة التي تجلب النفوذ والثراء، وأي سلطة أقوى من تلك المسلحة بإرادة إلهية تخشع لها القلوب وتهفو لها النفوس لكونها المآب والملاذ لملكوت السماوات أو لجنة الفردوس. هكذا يتحرك من يدّعون تملك حقائق الرسالات، أعماق الديانات، وأهداف العبادات، من رجال دين وكهنة، من يرومون عرض الدنيا وزخرفها وهم يتظاهرون بالتمسك بطهارة الروح والجسد، ليسيطروا على الرعية. يهيمنون على أنقياء القلوب ويستحوذون على ألباب بسطاء المؤمنين ، فيعلون في الأرض ويزدادون أهمية عند الحاكم فيحكمون معه أو يحكمونه، لأن سلطان الدين أقوى من أي سلطان. فلمَ لا يجمع سلطان الدنيا بين سيف السلطة وقدسية الدين ليصبح ملك الزمان هو ظل الله على الأرض.

بالتحالف بين رجل الدين ورجل الدولة، أو بسيطرة أحدهما على الآخر أو باندماج الدين والسلطة في شخص واحد، تنزوي النصوص وتصبح إرادة السلطة هي صحيح الدين. يتطلع رجل الدين للمزيد من النفوذ، ورجل الدولة للسلطة المطلقة. تسللت السياسة إلى أبعد الرسالات عن العنف: إلى المسيحية، ورسالات أخرى، كما سنرى.

لم تكن المسيحية عقيدة عائلية أو قومية، بل قامت لتدعو البشرية كلها للمحبة والسلام، كل البشرية بما فيها ''خراف بني إسرائيل الضالة.'' هي على عكس اليهودية تماما، خرجت عليها ولم

تتدخل في أمور الدنيا إلا بما يعد الإنسان لملكوت السماوات. وفي السياسة فصَلت منذ البداية بين ما لقيصر وما لله حتى تتفرغ لهداية الخراف الضالة. رغم كل هذا برز من خلال الواقع الفارق الكبير بين رسوخ المبادئ وحركة التاريخ، بخاصة عندما توحد الدين مع السياسة في إمبراطورية قسطنطين (313-337 م)، أو استقل الدين في دولة الباباوات.

ظهرت المسيحية في البداية كطائفة صغيرة وسط بني إسرائيل، ولم يكن سهلا ولا دون آلام انفصالها عن اليهودية. لم تنتهِ المشاكل بعد صعود يسوع إلى السماء، لأن تلاميذه أخذوا على عاتقهم نشر رسالته. ولم يرحب أحد بوصول بولس وبطرس إلى روما، اعتبرهم الرومان يهودا واعتبرهم اليهود خونة مارقين. اتهمهم نيرون بحريق روما (64 م) ونكل بهم.(63) احتل تيتوس(64) القدس (70 م). بفقدان روما والقدس تجمع المسيحيون في آسيا الصغرى ليعاودوا الانتشار منها إلى أوروبا. انتشر مطارنة في كثير من المناطق، كما أخذت الكنائس في الظهور تدريجيا، وقد ساعد على هذا تركها لمعتنقيها تنظيم حياتهم الاجتماعية وفق قوانين ومبادئ ليست دينية بالضرورة، لهذا حكمت المجتمع المسيحي سلطتان إحداهما كنسية والأخرى دنيوية. الأولى معنية بإرشاد الناس ليشقوا طريقهم نحو مملكة السماء، والثانية تقودهم لتحقيق أهدافهم في الحياة الدنيا، أو الزمنية .. وهو الأساس الذي ورد في النصوص. لكن رغم كل هذا، لم تأمن المسيحية من أن ينقلب عليها القيصر فاليريان (300 م) حتى أن البابا سيكس الثامن فضل الموت حرقا على أن يسلم كنوز الكنيسة للدولة. وكانت نهاية الأحزان في بداية الربع الثاني من القرن الرابع (330 م) عندما تحول الإمبراطور قسطنطين للمسيحية، ثم نقل عاصمة الإمبراطورية الرومانية إلى القسطنطينية (بيزنطة)، بعد أن أخذ البرابرة يهاجمونها من كل حدب وصوب حتى حاصروا روما نفسها. وفي 392 م أعلن الإمبراطور ثيودوسيوس المسيحية دينا للإمبراطورية. ليس هذا فحسب، بل وألغى حرية الأديان. أرغم الوثنيين على العماد، وسلم سيناجوجات اليهود للكنيسة. ربما لم ترد الكنيسة كل هذا، لكن التاريخ أراد أن يقترن أول إجراء سلطوي تمارسه الكنيسة بآخر محاولات جستنيان لتوحيد الإمبراطورية الممزقة، التي ما لبثت أن انهارت في الغرب نهاية القرن الخامس (476 م). لم يعد الإمبراطور يحكم غير بيزنطة، ولم يبقَ لروما غير سيد واحد قانع بالتفاوض مع البرابرة حفاظا على وضعه، هو البابا. تحالف الرب مع قيصر في الشرق، وبقي البابا وحده في الغرب، فكان هذا مقدمة الانقسام المقبل في الشرق بين الكنيسة الأرثوذكسية المعتمدة كليا على السلطة السياسية بداية في اليونان ثم في روسيا، والكنيسة الكاثوليكية في روما.

بدء الصراع بين الملوك والبابوات

عندما حُرِمَت أوروبا، منذ بداية القرن الثامن الميلادي، من تجارة الشرق، إثر الظهور المتنامي للإمبراطورية الإسلامية - وكانت تجارة الشرق هي الرئة التي تتنفس منها وتزداد ثراء - استفحل الصراع بين الباباوات وملوك وأباطرة أوروبا الجدد. استفحل الصراع حول النفوذ والمال حتى انقسمت أوروبا ثلاثة أقسام: فرنسا في الغرب، ألمانيا في الشرق، واللورين في الوسط. قامت في الجبال وفي سهول ووديان أنهار البو والراين والرون والدانوب ممالك وإمارات ودوقيات،

إقطاعيات أرستقراطية مدنية وكنسية في كل مكان حتى حول الأديرة والأبرشيات التي ملكت المساحات الواسعة.

هكذا كان ظهور عصر الإقطاع الأوروبي في بداية القرن التاسع الميلادي. تجمع أناس أحرار "فاسو" Vassaux، تحت حماية محارب قوي سيد "سنيور" Seigneur، استعاضوا به عن السلطة العامة المنهارة أو التي انقسمت ثم لم يعد لها وجود. قدم الفاسو الولاء والخدمة العسكرية لـ"السنيور" مقابل دعمه لهم ومنح كلاً منهم إقطاعية ينتفع بها، لم تلبث أن أصبحت وراثية في القرن الثاني عشر. تحول الإقطاع بمرور الزمن إلى أرستقراطية إقطاعية. أخذت في التقلص أيام فيليب لوبل(65) (القرن الثالث عشر) الذي نجح في إقامة مملكة بفضل مستشاريه البرجوازيين من رجال "المدن"، التي قامت في القرنين 11 و12 نتيجة لازدهار النشاطات التجارية والحرفية التي مارسوها بين الإقطاعيات حتى أصبحوا قوة اجتماعية ما لبثت أن أخذت تسعى للحصول على السلطة السياسية، ومع ذلك ظل للإقطاع وجود حتى قيام الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر. خلال تلك الفترة عاودت الجمهوريات الإمارات، سمِّها ما شئت، الظهور في إيطاليا وفرنسا وكافة أنحاء أوروبا. ويأخذ المجتمع المدني، في كل أنحاء القارة، في وضع الأنظمة والمؤسسات التي تقيم الدولة القادرة على خدمته، وتتضافر كافة الجهود لانتشال القارة من وهدتها.

كان لا بد من هذه العجالة التاريخية حتى يسهل تصور الميدان السياسي الذي تحرك فيه الدين المسيحي، ومسرح الأحداث الذي تصدَّره اللاهوت، بطلا مطلقا أحيانا ولاعب أدوار ثانوية في بعض الأحيان. لهذا سأبدأ بتسليط الضوء على الأحجية التي استند إليها عقل الإسلام السياسي القائلة بأن العلمانية هي من أسس العقيدة اليسوعية مستشهدين بضرورة إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله. أي أن النص الديني صنع الواقع التاريخي، وليس العكس. مثل هذه الرؤية المنكرة للواقع التاريخي تتناسى أن فلسطين في عصر يسوع كانت خاضعة للرومان وللنظام السياسي الذي وضعته الإمبراطورية الرومانية. تحرك يسوع لهداية "خراف إسرائيل الضالة"، فكان من مصلحة اليهود أن يحركوا الحاكم الروماني بونتيوس بيلاتوس (بلاطس البونطي) ضده فرغبوا في استفزازه. " حينئذ ذهب الفريسيون وتشاوروا لكي يصطادوه بكلمة ...فقل لنا ماذا تظن أيجوز أن نعطي جزية لقيصر أم لا. فعلم يسوع خبثهم وقال لماذا لا تجربونني يا مراؤون. أروني معاملة الجزية فقدموا له دينارا. فقال لهم لمن هذه الصورة والكتابة. قالوا له لقيصر. فقال لهم أعطوا إذا ما لقيصر لقيصر وما لله لله." حادث عرضي، دبره أعداء الدعوة، جوبه برد ذكي من صاحب الرسالة، أرادوا أن يجعلوا منها عقيدة أساسية تبرر العلمانية في المجتمع المسيحي المعاصر ليبرر غيابها "دين ودولة" المفروضة على العقيدة الإسلامية. محاولات عبثية تفترض تطابق النص الإنجيلي مع الحياة المسيحية مع العلمانية المعاصرة، ليؤكد غيابها تطابق تاريخ الإسلام مع نصوصه. وهو ما يتناقض مع الواقع تماما. فليس في قرآن المسلمين ولا سنة نبيهم ما يدعو لدولة.

عندما تحولت الإمبراطورية الرومانية إلى البيزنطية المسيحية حرصت الكنيسة على ربط المرجعية الفكرية والروحية عند اتصالها بالسياسة بإطار النواميس العقائدية. تمسك الأباطرة بإدماج الدين في القانون العام للدولة. "أصبحت للعبادة متعلقات عقائدية حصرية تفضي بمن لا يأخذ بها، لانتمائه إلى جماعة دينية مغايرة، إلى خارج الإطار القانوني العام، وتقتضي عزله في

خصوصية دينية مدنية مغلقة اجتماعيا وسياسيا."(66) هكذا سيست العلاقات الطائفية. أصبح التسامح الديني مرهونا بالأمور السياسية، بالولاء للأكثرية المسيحية في جو مشحون بالعداء والازدراء الديني لأي طائفة أخرى، ومصحوب بامتيازات اجتماعية وثقافية مانحة الأفضلية القانونية والسياسية لفئة دون فئة. الأمر الذي أدى إلى التضحية بالقانون لحساب الانتماء للعقيدة مما أضر بالاستقرار والسلم الأهلي. "وما زال بعض المؤلفين الكاثوليك يرى في نظام القيصرية البابوية البيزنطي مثلا أعلى مسيحيا، ونظاما لا تكتفي الدولة فيه بالمجاهرة بالعقيدة وبرعايتها صياغة العقائد ... بل تعتمد الدين ومقاصده عمادا للدولة والحقوق وتحاول تكييف الواقع الاجتماعي وفق متطلبات التأويل المسيحي الذي يمارسه الإكليروس،" كما يقول الدكتور عزيز العظمة.

كانت الدولة الوثنية هي البادئة برعاية الكنيسة وإدخالها في إطار الحكم. استخدمت سياسة قسطنطين الدين، عندما نقل العاصمة إلى القسطنطينية (استانبول العثمانية) وجعلها مدينة منذورة للعذراء مريم، ودعوته لمجمع نيقية (325)(67) وهو ما زال وثنيا، إذ لم يتحول للمسيحية إلا قبل سبع سنوات من وفاته، مع هذا لم تمنع هذه البداية الكنيسة من صبغ الدولة بطابعها. دخلت النصوص وقرارات المجامع الكنسية مجال القانون، وأصبح لها من شرعة جستنيان وجود قوي. ثم انتقلت إلى روما حيث "غدت الكنيسة السلطة الوحيدة المتماسكة في عهد الغزوات البربرية للأمم، القوط وغيرهم."(68) وأصبحت فيما بعد راعية الإمبراطورية الرومانية المقدسة التي تأسست عندما توج البابا ليون الثالث الإمبراطور شارلمان يوم عيد الميلاد (800 م). ولم تصبح الكنيسة ذات سلطة سياسية وعسكرية فعلية إلا في عهد البابا جريجوريوس السابع (1073-1085). ارتبطت سلطة الكنيسة، سياسية كانت أم دينية، بعلاقة وطيدة مع الدولة، علاوة على أن أهل الكنيسة كانوا مثقفي السلطة ومحتكري المعرفة. كانت اللاتينية هي لغة الكتاب المقدس والقراءة والكتابة، ولم يكن يعرفها غير رجال الدين. احتكر رجال الدين المعرفة واحتكروا الحقيقة، فاحتكروا السلطة، كما قال توماس هوبز.

أدى هذا طبعا إلى سيطرة الكنيسة على طقس دخول المجتمع، أي المعمودية، وقننت الزواج وحولته من طقس عرفي محلي قبلي "إلى رباط ديني مقدس يتعدى المجتمع وتتشرف عليه الكنيسة." كما قننت قوانين الحرب والسلطات السياسية. تبنت أولوية مرجعية البابا، وفكراً سياسياً جعل من الملوك صورا محاكية للمسيح (Christomimesis)، ومن الفكر السياسي (كرستولوجيا) نظرية في الحق الإلهي للملوك والحكم بموجب النعمة الإلهية.

هذا وقد لاحظ الدكتور عزيز العظمة أن الفكر المسيحي الفقهي والسياسي شبيه بالفكر الإسلامي وأن الآليات الذهنية المنطقية التي استخدمت في الفقه المسيحي الغربي كانت شبيهة بآليات الفقه الإسلامي وأصوله، "كالنسخ والقياس وإيلاء سلطة التفسير إلى الشرائع والعقائد والأعراف." والحقيقة أن كل هذا يشير إلى أصول مشتركة رومانية شرقية وفارسية، مما سنفرد له فصلا عند الحديث عن دولة الخلافة.

ولا نستطيع أن نحدد مدى تطبيق القانون الكنسي من حيث المكان، إذ تفاوت الأمر حسب الزمان. لأنه أخذ في التطبيق العام مع انتشار الرهبانيات الكبرى في الريف الأوروبي. أما المدن

فقد احتفظت بقسط كبير من الاستقلالية مما ساعد على ظهور مفكرين أنتجوا الفكر العلماني دونما تصادم مع قساوسة المدن الإيطالية الذين ارتبطوا بعلاقات أسرية مع أرستقراطيتها. أصدق مثل على هذا هو سيزار بورجيا (1475-1507)، ابن البابا الكسندر السادس (رودريجو بورجيا) الذي أصبح دوقا بمساعدة أبيه، والذي اعتبره مكيافيللي المثل الصادق لـ"الأمير" في كتابه الشهير. (69)

على أية حال كان المجتمع الإقطاعي في الريف مختلفا تماما عن أرستقراطية المدن، تقاسمت فيه المَلَكية والكنيسة السلطة القانونية مع أمراء الإقطاع. ومن هنا نستطيع القول إنه بين القرنين الحادي عشر والسادس عشر تمت فترة عملية إعداد عقائدي ومؤسسي للبنى العقلية والتنظيمية للكنيسة كان لا بد أن تؤدي عند قيام الدول الأوروبية المركزية إلى الإصلاحين البروتستانتي والكاثوليكي.

إن الكلام عن الصراع بين الكنيسة والدولة مبالغ فيه إلى حد كبير، فلم يكن للكنيسة استقلال فعلي إلا في مجتمع إقطاعي، كانت الكنيسة اقتصاديا سلطة إقطاعية فيه، ملكية أو شبه ملكية كغيرها من السلطات. أما القرن السادس عشر فقد شهد اندماج الكنائس في الممالك الأوروبية ومؤسساتها كهيئات دينية تابعة للدولة، داعمة لأيديولوجية الحكم. هكذا أصبح الحرمان الكنسي إحدى عقوبات عدم سداد الديون، وامتلأت فرنسا بطقوس احتفالات دينية بلغت 60 يوما في السنة، غير أيام الآحاد.

وسط هذه الظروف هاجم مارتن لوثر (70) الكنيسة لبيعها صكوك الغفران، وتزوج لوثر الراهب السابق راهبة سابقة. يقول الدكتور عزيز العظمة "كانت حركة الإصلاح البروتستانتي فاتحة عهد من الحروب الأوروبية غيرت نظامها الدولي وثبتت دولا مركزية قامت على أساسين: الاستبداد الملكي والكنائس التابعة لهذه النظم الاستبدادية." باستثناء ألمانيا التي انقسمت إلى دوقيات وإمارات مستقلة ذات كنائس محلية بروتستانتية وكاثوليكية عاملة باللغة الألمانية بعد أن ترجم لوثر الكتاب المقدس. وكان الإسبان قد اهتموا من قبل بالوحدانية الدينية في بلادهم. كانت محاكم التفتيش التي سنتعرض لها تفصيلا قد قامت منذ 1479 للتنقيب في ضمائر الأسر ذات الأصول الإسلامية واليهودية، فرضت عليها المعمودية بعد زوال الحكم العربي "للتيقن من أن مسيحيتها لم تكن مجرد تقية!" كما أسس البابا ديوانا للتفتيش في الفاتيكان (1542).

عبر قرنين من الزمان اشتعلت في كل أنحاء أوروبا حروب اكتسحت جميع الطوائف المحلية. ولعلنا ما زلنا نذكر مذبحة سان بارتلمي الفرنسية الشهيرة. ولم تنتهِ هذه الحروب الدامية إلا بعد معاهدة وستفاليا (1648) التي أنهت فعليا سيادة الإمبراطورية الرومانية المقدسة، وأعلنت استقلال الدول الألمانية وهولندا وسويسرا، وكرست مبدأ "الناس على دين ملوكهم"، وكل مملكة على دين مليكها، وكل إمارة على دين أميرها. أصبحت الكنيسة تابعة تماما للدولة مع اختلاف هنا وهناك. في فرنسا كان للملك حق تعيين المناصب الكنسية الكبرى مع إعفاء أملاك الكنيسة من الضرائب. في إسبانيا خضعت أملاك الكنيسة لضرائب مرتفعة. في إنجلترا كان هنري الثامن قد أعلن نفسه رئيسا للكنيسة (1534)، حل الأديرة واستولى على ممتلكاتها، مما أدى إلى نشوب الحرب الأهلية التي أفضت لقيام كنيسة الدولة، وبعد استيعاب بعض عناصر البروتستانتية قامت

الكنيسة الأنجليكانية (الأنجلو كاثوليكية).

كل هذا يدحض ما تردده بعض الأبواق العربية من أن العلمانية أوروبية قامت على أساس "ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، فلقد كان قيصر، منذ اعتنق المسيحية، دائما داخل الكنيسة، ولم تغادر الكنيسة قصر قيصر حتى قيام الثورة الفرنسية.

كان لا بد من كل هذا السرد ليتعرف القارئ العربي على أوضاع المسيحية، منذ انتشارها، خارج بلاده، خاصة علاقتها بالسلطات السياسية والاجتماعية. تركنا موسى بن ميمون يبلور لنا بنفسه فلسفة السياسة اليهودية من خلال النصوص، لأن اليهودية لم تحكم. لكن الكنيسة سواء حكمت مباشرة من خلال البابوات، أو بالواسطة، أو بالمشاركة مع الملوك والأمراء والأرستقراطية الإقطاعية، فنحن لا نستطيع أن نغفل فلاسفتها اللاهوتيين، إذ كانت لهم كلمتهم الدامغة بالنسبة لما يحدث على الأرض وعلاقة دين الرب في علاه بسياسة الناس في دنياه.

القديس أوغسطين والقديس توما الأكويني

في القرن الرابع الميلادي ظهر القديس أوغسطين (354-430)، أسقف "هيبو" في شمال أفريقيا، مناقضا ما سبق أن قاله أرسطو من أن الإنسان حيوان سياسي، معلنا أن الإنسان حيوان اجتماعي ''قادر على الحوار والتواصل وإقامة علاقات مع أقرانه، وهو يبلغ كماله باجتماعه معهم وتكوين جماعة سياسية.'' آمن بأن العدالة هي الفضيلة اللصيقة بالمواطن كمواطن. إن العدالة هي حجر زاوية المجتمع المدني، لهذا عرف أوغسطين المجتمع المدني، أو "الجمهورية" Res Publica، بأنه تجمع إنساني يجمعه اعتراف مشترك بالقانون والمصالح العمومية.[(71)] وجد أن روما لم تكن جمهورية أبدا لأنه لم تكن بها عدالة. ''عاش كل الناس في كل الأزمان في مجتمعين فقط: مدينة الرب والمدينة الدنيوية القائمة على عشق الذات. مدينة الرب التي فيها المسيحيون الحقيقيون هي وحدها التي فيها العدالة الحقة، لكن لا ينتمي كل أعضاء الكنيسة الرسميين لهذه المدينة. على العكس، كثير ممن هم ليسوا مسيحيين ينتمون، دون أن يعرفوا، لهذه المدينة المقدسة. كل من وهب نفسه للسعي وراء الحقيقة والفضيلة ممكن أن يكون مواطنا في مدينة الرب.''[(72)] هكذا تحول الأب أوريليوس أوجستينيوس إلى صاحب مذهب وقديس، أبو الكنيسة اللاتينية (الكاثوليكية) في شمال إفريقيا، ومن أشهر آباء الكنيسة الغربية الذي قاوم البدع "الدوناتية" و"البلاجية"[(73)] محاولا التوفيق بين العقل والإيمان. في "الاعترافات" أوضح فعالية الفضل الإلهي بالخلاص في نفس الخاطئ. وفي "مدينة الله" حاول تحرير المفهوم التاريخي لما وراء الطبيعة مدافعا عن المسيحية بأنها لم تكن السبب في سقوط روما، ودافع في كتاباته، المثيرة للجدل، عن الكاثوليكية في مواجهة الهرطقة. كان القديس أوغسطين من أوائل من تنبهوا إلى خطورة التصاق كنيسة عصره بالسياسة، وقد ساد نفوذه الفكري اللاهوتي حتى ظهور القديس الإشكالي توما الأكويني (1225-1274).

حاول القديس توما الجمع بين العقل والإيمان بأن لجأ إلى أرسطو بالذات لاستعمال أسلوب

التعليل المنطقي في عصره، أي القياس. لقد ظلت "التومية"، كما تبدت لأول وهلة في "خلاصة العلم اللاهوتي" Summa Theologiae ، مذهبا أساسيا في الفكر الكنسي الكاثوليكي حتى القرن العشرين، رغم ما جَرّت عليه من الويلات مقولة إن الإنسان اكتشف الأسرار التي لم يستطع الإعلان عنها، لأن العقل قادر على إثبات وجود الله بدون حاجة للإيمان، وكل تلك الآراء الجريئة التي أوردها وهو يضع أسس "اللاهوت الطبيعي".

إذا كانت الفلسفة الطبيعية والأخلاق والفلسفة السياسية مستوحاة عند الأكويني من أرسطو فإن الفلسفة السياسية الإسلامية قامت هي الأخرى على "الجمهورية" و"الشرائع" لأفلاطون. إلا أنه لم يكن عند الأكويني نفس العوائق التي واجهت الفلاسفة المسلمين. ففي أعماله كانت العقيدة تجد مبرراتها أمام محكمة العقل أو الفلسفة. استعملها الأكويني لإظهار لماذا، إلى جوار الغيبيات، وجد الرب أنه من الخير أن يكشف بعض الحقائق الطبيعية فقط أو الحقائق المقبولة للعقل والتجربة الإنسانية. إن مشكلة العلاقة بين الفلسفة والسياسة والدين لم تغب عن الأكويني. وجدت هذه المشكلة حلها في أن يعطي لكل من رؤى العقل والوحي حقه. اختلف عن غالبية الفلاسفة المسلمين، المعاصرين له والسابقين، فرغم تسليمه بسمو الشريعة، اعتبر الفلسفة العلم الأمثل، والحكم الأوحد على حقيقة الوحي. كما اختلف عن أوغسطين والمسيحيين الآخرين الذين حاولوا بحث جميع المشاكل الإنسانية على ضوء النهاية الأزلية للإنسان كما صورها الوحي. فميز الأكويني بوضوح بين مجال الإيمان ومجال العقل، ليصل إلى أن ‘‘الدين لا يخلع العلوم الإنسانية عن عرشها.’’ يمكن أن يحدث تمايز بين حقائق الوحي والمعارف المكتسبة من خلال العقل والتجربة، لكن لا يمكن أن يقوم تعارض أساسي، لأن التجانس السابق بين النظامين يقوم نظريا على فرضية أن الرب الذي أوحى بالحقيقة الإلهية هو نفسه خالق الطبيعة. الإنسان عند توما الأكويني كائن اجتماعي سياسي. المجتمع المدني طبيعي، ليس هبة من الطبيعة، بل هو شيء يميل إليه الإنسان بطبعه، لأنه ضروري لكمال طبيعته العقلانية.

اطلع الأكويني في السياسة على آراء الفارابي وابن سينا وابن رشد، وبدا تأثره بهم برفض ما يحدث على الأرض، وإن ارتدى مسوح الدين، وأن لا علاقة له بما أتى من السماء. لكنه على خلاف الفارابي، نحا منحى أوغسطين فلم يرَ ملاذا إلا في مملكة الرب. الإنسان عند توما الأكويني حيوان اجتماعي لكنه سياسي أيضا. العائلة مجتمعه الأول الضامن لبقاء الفرد والنوع، لكن العاجز عن توفير احتياجاته وإرشادها للفضيلة الحقة. مجتمع المدينة المكتفي ذاتيا هو وحده القادر على تأمين الفضيلة من خلال السلطة السياسية فـ"مدينة بلا نظام، جسد بلا روح". لأن المدينة وطبيعة السلطة السياسية ليست عبودية، بل حكومة أحرار يحكمون أحرارا هدفها خير المواطن الذي يعم كل المواطنين. لهذا يضحي المواطن بروحه من أجل المدينة السعيدة. هذا وكان لا بد من التفكير في توزيع السلطة، أهم شيء هو من يحكم. ربما بدا أن الملك هو الشخص الأمثل، إلا أن الملكية مهددة بفساد الملك والطغيان. الأفراد الحكماء المتصفون بالفضيلة قلة. لهذا تحتاج المدينة لنظام مختلط من شيوخ حكماء يُختارون بتناسق من بين مختلف فئات الشعب: ملكيين، أرستقراطيين، وسياسيين. تخصص مجموعة محدودة منهم لوضع القوانين التي تضمن استمرار فعالية النظام حتى يسود العدل وحسن السلوك بين المواطنين. مع هذا لا يؤمن توما الأكويني كمسيحي بقدرة المجتمع على تحقيق هذه الأمور، وحدها "مملكة الرب" ومشروعها الأعلى القادرة على هذا. رغم

كل هذا الإيمان كانت محاولته التوفيق بين الإيمان والعقل وإعلانه العجز عن معرفة "ماهية الرب" وقناعته بالصفات دون الذات، كل هذا عرَّضه للاتهام. أدين بعد وفاته بثلاث سنوات (1277)، لكن البابا يوحنا الثاني والعشرين رد اعتباره في 1323 بعد تسع وأربعين سنة من وفاته.

ثرية هي أفكار القديس توما الأكويني، إلا أن المجال لا يتسع للتعرف على مجمل فكره المتقدم بالنسبة لعصره، لهذا أوجزنا قدر الإمكان حتى لا نخرج عن موضوعنا مع حرصنا على تبيان موقف أعلام الكنيسة من دور الدين في السياسة. اتفق القديسان أوغسطين والأكويني على أن مملكة الرب الفاضلة لا تتحقق على الأرض.

هنالك إجماع إذن بين مفكري الكاثوليكية، الحائزين على ألقاب القداسة، على استحالة الجمع بين الدين والسياسة في دنيانا.

دولة المدينة

هذا ولن أتوسع الآن في الحديث عن الإسلام والسياسة، لأنني سأفرد فصولا لهذا الموضوع. سأكتفي هنا بالتمييز بين السياسة وإدارة الشؤون الحياتية لجماعة من الناس، وما يُدَّعى عن وجود دولة إسلامية، أي ما يسمونه "دين ودولة". مصدر هذه الإشكالية أن محمد بن عبد الله، نبي المسلمين، صلاة الله وسلامه عليه، لم يطوِهِ التاريخ مثل موسى بن عمرام ولا صلب مثل عيسى بن مريم، بل انتصر وحكم وأقام دولة.

أسس محمد دولة "المدينة"، التي امتدت لتشمل ما فتح من جزيرة العرب في حياته، خلال السنوات الثلاث اللاتي تلين فتح مكة. القرآن، كما سبق أن ذكرنا، لا ذكر فيه لـ "الدولة" إلا بمعنى التداول }وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم....{(74) ولست في حاجة لتكرار حجج وأسانيد من سبقوني، وسبقت إشارتي إليهم، عن خلو القرآن من الإشارة لأي نظام حكم، وأن محمدا عندما دخل يثرب، وهذا اجتهاد من عندي، استخرج من معينه الثقافي الزاهر نموذج المدينة "الأثينية"، وهذا، في نظري، هو السر في تغيير "يثرب" إلى المدينة التي أراد لها التسطيح المتعمد في معظم التراث أن يجعلها تدل على مجرد المكان، هي "المدينة" لأنها مدينة رسول الله !! سيقولون إنه أمي، وأقول الأمية الأبجدية شيء وأمية الثقافة شيء آخر. رعى الغنم بـ"اجياد" منذ نعومة أظفاره. رحل إلى الشام مع عمه أبي طالب ومتاجرا لأم المؤمنين خديجة. تردد على أسواق عكاظ واستمع إلى قس بن ساعدة.(75) جلس إلى الحبر ورقة بن نوفل والمطران بحيرى والقس عداس ليالي وأياما وسنين، وهم العارفون بأخبار التوراة والإنجيل وتاريخ الروم، فلا يصح أن يشكك بثقافته.

ما يؤكد المعين الثقافي هو مسجده، مسجد رسول الله، مؤتمر يومي ينعقد خمس مرات للصلاة

وللتداول في شؤون الحكم. يذكرني برلمان محمد في مسجده بالإكليزيا اليونانية، البرلمان الدائم الذي كان يعقد في ساحة "الأجورا". أصروا على تقزيم الشورى في حدود "أهل الحل والعقد"، ولا أظن أن الحباب بن المنذر، هذا المقاتل البدوي البسيط، كان من أهل الحل والعقد، وهو الذي أشار على النبي القائد بتبديل مواقع قوات بدر من وراء إلى أمام البئر، وأخذ الصادق الأمين بمشورته. كانت المدينة دولة على النمط الرومي الذي كان سائدا في ذلك العصر. وسنثبت في فصل قادم كيف أن الإمبراطوريات الأموية والعباسية نهلت من "عهد أردشير"(76) الفارسي ومن ممالك الروم أصولها وفروعها .. وأن "مدينة" النبي نفسها لم تكن دينية بالمعنى الذي يقصدونه.

نعم مارس النبي القائد السياسة المدنية، ولم تكن دولته التي ساوت بين أبناء جميع الديانات بالدولة الدينية، رجالها ليسوا رجال دين، فلا كهانة ولا رهبانية في الإسلام، حتى صحابته الأقربين ما كانوا من المتفقهين في الدين. أعرف أنهم لم يتركوا أثرا لأن عصرهم لم يكن عصر تدوين، لكن الصديق أبا بكر لم يحكم غير ثلاث سنوات كان يكرر طوالها "ما كنت لأفعل شيئا لم يفعله رسول الله." حتى أنه لم يوافق عمر على جمع القرآن، لأن رسول الله لم يجمعه. وحكم عمر عشر سنوات اشتهر فيها بالعدل والحزم في الحكم والإدارة. أما التفقه في الدين فلكم كرر "لولا علي لهلك عمر." كان علي بن أبي طالب أفقههم، لأنه شرب الرسالة منذ كان في التاسعة.

ما أريد قوله هو إن دحض فكرة أن الإسلام دين ودولة هو موضوع هذا الكتاب، وأن علاقة الإسلام بالدول التي حملت اسمه والدول التي رفعت رايته كعلاقة الذئب بدم ابن يعقوب. لم تكن دولة الصادق الأمين في المدينة إسلامية، إلا لكونه على رأسها، أما في جانب شؤون الحكم فقد كان سياسيا بالمعنى الحرفي للكلمة. وفي مقدوري البرهنة على صحة هذا القول رغم أن العصر لم يكن عصر تدوين، ولا يوجد أرشيف أو أوراق رسمية تطرح للإعلان بمضي 30 أو 50 عاما كما يحدث في دول العالم الحديث، لا توجد غير المرويات الواردة في التراث. سأبدأ بواقعة صلح الحديبية، حتى كلمة صلح خطأ، كانت هدنة أو اتفاقا مؤقتا لالتقاط الأنفاس، تكتيكا يخدم الإستراتيجية. في هذا الاتفاق قبل القائد السياسي، بالأحرى تنازل عن الاستهلال بالبسملة -"بسم الله الرحمن الرحيم"- وقبل "باسمك اللهم". تنازل عن كونه "رسول الله" وقبل "محمد بن عبد الله". هذا تصرف سياسي بحت، تصرف رجل دولة لا رجل دين، فلا يوجد رجل دين يتنازل عن ذكر اسم ربه ولا عن صفته الدينية كنبي، وحده السياسي من يقدم التنازلات المرحلية خدمة للمصالح النهائية. أسلوب معروف في السياسة استقر العمل به في السياسة الدولية، استعمله لينين في برست - ليتوفسك(77) مع الألمان ليكسب وقتا يتمكن فيه من بناء الدولة السوفييتية، أسلوب استعمله رئيس الوزراء البريطاني تشيمبرلن(78) لكسب الوقت لتأجيل حرب لم تكن بلاده مستعدة لها، حتى عندما تولى تشرتشل لم يكن في مقدوره أن يعد بغير الدموع والدم والمعاناة، أسلوب استعمله ستالين في اتفاقية ريبنتروب- مولوتوف ليكسب سنتين (1939-1941) يحول فيها صناعة السلم السوفييتية إلى صناعة حرب لمواجهة العدوان النازي. هي نفس السياسة التي اتبعها النبي القائد ليكسب وقتا ويدخل بعده مكة فاتحا.

سيقولون "أوحي إليه" أو "ملائكة نزلت عليه" مع أن هذا لم يُقل. لهذا أسوق قرارا رئاسيا سياسيا آخر ينسخ فيه آية قرآنية حفاظا على السلم الأهلي لأنها تفزع الناس من النظام، هي آية

الرجم. وقد عادت القصة إلى الظهور في عصر عمر عندما خشي ‘‘أن يقول قائل: لا نجد آية الرجم في كتاب الله....’’ في رواية عنعنة عن الزهري ‘‘وأيم الله لولا أن يقول قائل: زاد عمر في كتاب الله لكتبتها....’’ المهم أن النص الأصلي كان يذكر الجلد والرجم، ثم اقتصر الأمر على الجلد. وقد قدم السيوطي(79) تفسيرا لنسخ تلاوة الآية ‘‘إن السبب هو التخفيف على الأمة ... لأنه أثقل الأحكام وأشدها، وأغلظ الحدود.’’ الذي يؤكد أن سبب النسخ هو غلظة الحد وقسوته أن أبي بن كعب(80) وقف يذكر عمر بن الخطاب بما حدث بشان آية الرجم التي أصر عمر على استمرار العمل بحكمها بعد رسول الله (ص) فقال له، ‘‘أليس أتيتني وأنا أستقرئها رسول الله (ص) فدفعت في صدري وقلت: تستقرئه آية الرجم وهم يتسافدون تسافد الحمر!’’ بل إن عمر نفسه قال: لما نزلت أتيت النبي (ص) فقلت أكتبها فكأنه كره ذلك. وهذا موقف سياسي آخر لرجل دولة إزاء نص قرآني، في مجتمع يشيع فيه الزنا بين البشر كأنهم حيوانات (تسافد الحمر). هذا ولا نرى داعيا للدخول في أبحاث فقهية حول ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته، وما بقي حكمه وإن نسخت تلاوته، فهذه أمور العلم فيها فسيح.

ولا أستطيع أن أختم القول حول قيادة الصادق الأمين السياسية دون التعرض لموقفه يوم فتح مكة إزاء من ساموه العذاب، هند بنت عتبة، قاتلة عمه حمزة وزوجة أبي سفيان، وغيرها من طغاة قريش قتلة المهاجرين والأنصار. وقفوا أذلاء يستعطفون أخا كريما وابن أخ كريم فيطلقهم. عفو كالعفو العام الذي يصدر في أيامنا هذه عن كل الجرائم التي حدثت إبان ثورة أو اضطرابات أو ضد عهد بائد، إلا أن جرائم هؤلاء شملت عمه حمزة من بكاه محمد لأن ‘‘للعين أن تدمع وللقلب أن يحزن.’’ شملت عذاباتهم أقرب الصحابة: بلال وأهل عمار، إلا أن القائد أراد أن يطوي صفحة الماضي ليحقق وحدة الجزيرة العربية، حلم أجداده عبد المطلب وهاشم وقصي بن كلاب، وهو ما سنورده تفصيلا في موضعه.

أعرف أن جراب كتاب التاريخ بأثر رجعي لا ينضب. سيتحدثون عن إلهام النبوة، سماحة النبوة، وتأليف القلوب. على رِسلهم، لكن لم ننكر عليه حنكة القائد السياسي صاحب المشروع، فما هو إلا بشر. أليس كذلك؟

هكذا نستطيع أن نقول إنه حتى دولة الصادق الأمين لم تكن تحكمها نصوص مقدسة ولا قوى ما ورائية ولا مرجعية سوى صالح الإنسان وطمأنينة الرعية، حتى وإن استدعى الأمر نسخ آية.

مع ذلك أبى التاريخ إلا أن يسجل على صحابته وأقرب المقربين إليه أحد أمرين: إما يقينهم وثقتهم من أن أمور الدولة هي من أمور الدنيا التي يصح الاختلاف فيها حتى مع رسول الله، لأنهم أدرى بشؤون دنياهم؛ أو أنهم لم يجدوا داعيا للانصياع لبيعة أخذها رسول الله لخليفته عندما أحس بدنو الأجل إثر حجة الوداع، وهو أمر أنزّه كبار الصحابة عنه. هي بيعة الغدير حيث توقف النبي عند غدير "خم" الذي يقع في واد قريب من الجحفة على الطريق بين مكة والمدينة وأخذ البيعة لعلي بن أبي طالب. وأستبق غلاة "أهل السنة والجماعة" فأقول إنني ما كنت لأتعرض لهذه البيعة لولا أنها وردت عند ابن تيمية السني، تلميذ ابن حنبل، في "منهاج السنة"، ووردت عند المجلس الشيعي في "حياة القلوب". وإن دُفِع بكذب المصدرين عندها يحق لي أن أطالب بتطهير التراث، كل التراث من كثير من المزاعم.

عند الغدير توقف الصادق الأمين ودعا كل من كانوا معه من الحجيج وقال: " أيها الناس! ألست أولى منكم بأنفسكم! قالوا: بلى. فقال: من كنت مولاه فهذا علي مولاه. اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق حيثما دار." ثم أمر المسلمين أن يبايعوه ويسلموا عليه بإمرة المؤمنين رجالا ونساء. يومها هنأ عمر بن الخطاب عليا بقوله، "بخ بخ لك يا علي. أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة."(81) لكن ما إن غاب محمد (ص) عن دنيا الناس حتى أصبحت الموالاة والمولى وكل مشتقات هذه الكلمة لا تعني أكثر من المودة والمحبة، لترتفع راية حديث "الأئمة بعدي من قريش" وهو حديث آحاد أعلنه الأنصاري بشير بن سعد بطلب من أبي عبيدة بن الجراح يوم السقيفة. وعلى أية حال لم يكن لقاء "سقيفة بني ساعدة" من بدايته لنهايته مبشرا بمستقبل مشرق لمبدأ الشورى. ومن رغب في استزادة فعليه العودة لابن هشام واليعقوبي وأبي الفداء والذهبي من كتَّاب السيرة، والطبري "تاريخ الأمم والممالك" في تأريخه للسنة الحادية عشرة للهجرة، الجزء الثالث، فلست بصدد تسجيل التاريخ، بل مجرد إثبات أن مبدأ "دين ودولة" لم يكن موجودا منذ البداية.

هذا وكان للدين وجهتا نظر عندما اختلف الشيخان - أبو بكر وابن الخطاب - على مشروعية حروب الردة، وانتصر رأي سيادة الدولة في مقولة الصديق،"والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه."(82) وعوض عمر، عندما تولى، من صودرت أموالهم إبان الردة ليعيد الحق إلى نصابه. فكلها أمور سياسية، وليست من الدين في شيء.

إنه ليهمني أن أؤكد منذ الآن، وأن يكون معلوما للجميع، أنني عندما أتحدث عن "أهل السنة والجماعة"، فإنني لا أقصد من قريب أو بعيد المساس بالطائفة السنية الكريمة، بل الحزب السياسي الذي مارس الوضع والجرح والتعديل خدمة لمصالح الأسر المالكة الحاكمة أو التي ستحكم خاصة أيام الفتنة، فأضافوا للصادق الأمين ما لم يقله، ضاربين عرض الحائط بأوامره ونواهيه التي رواها الرواة الثقات، أبو سعيد الخدري وغيره، ويسري الشيء نفسه عند ذكر الشيعة.

لو قلنا لا يعلمون لهان الأمر، إلا أنهم يعلمون ويعلمون، بل يعلمون ويطمسون. يرفضون ما يشاؤون ويقبلون ما يشاؤون. ولا داعي للدخول في التفاصيل فلم يحن بعد موعدها. يكفي الآن أن نشير إلى القمم الشامخة. هم يعرفون "المعلم الأول" أرسطو وينكرونه كوثني، مع أن العالم كله، بما فيه المسيحي، يعترف به. والعالم كله يعترف بـ"المعلم الثاني"، وهذه التسمية ليست من عندي، فهذا هو اسمه ولقبه في دنيا الفلسفة والعلم والمعرفة، ومع ذلك لا يعترفون به مع أنه مسلم، هو محمد بن محمد بن طرخان (870-950 م)، المشهور بأبي نصر الفارابي.

الفارابي والسياسة

هو أول من اجتهد وقارن كي يربط وأن يوفق، قدر الإمكان، بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية والإسلام. كان عليه أن يواجه ويحل مشاكل يفرضها إقحام المبادئ السياسية على مناخ ثقافي متشدد. كما كان وضعه يختلف عن أوغسطين، إذ لم يكن عنده في الحياة الاجتماعية مجال حر

نسبيا تعمل الفلسفة السياسية فيه دون ممانعة. كان على الفارابي أن يواجه ويحل مشاكل الفرضيات المختلفة في الفلسفة السياسية والدعاوى الدينية في مجمل الحياة الإنسانية. لقد أعاد اكتشاف التقاليد الكلاسيكية وجعلها مفهومة في الإطار الجديد للديانات السماوية، لهذا انصبت أعماله على الأنظمة السياسية وإمكان تحقيق السعادة في الحياة الدنيا من خلال إصلاح الحياة السياسية حتى اكتسبت شهرة كبيرة، مع أنه كان يعمل في العصر العباسي وفي أشد عصور الخلافة ظلاما.

نظلم الحياة الفكرية في المجتمعات الإسلامية لو قلنا إن الفارابي ظهر من فراغ، نظلم الحياة الفكرية، ونظلم المفكرين المسلمين أكثر لو قلنا إنهم عاشوا في بيئة تطلق العنان لحرية الفكر. مع كل هذا، وبالرغم من كل هذا، كان الفارابي نتاج العقل الإسلامي في مرحلة النضوج: العقل الذي حَرّكته أحداث الانتفاضة ضد الفساد التي سميت "الفتنة الكبرى"(83) كانت مشكلة "قدر الله"، التي تسلَّح بها الحاكم الجائر، في طليعة القضايا التي عندما شغلت الفكر الإسلامي اتجه نحو النظر العقلي الذي مهّد لظهور الفكر الفلسفي. ظهر من خاضوا في "القدرة والاستطاعة"، قدرة الإنسان على الفعل، كمعبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم(84) ثم تطور هذا النهج حتى اكتمل في مذهب المعتزلة. أطلق الحسن البصري صيحة "كل شيء بقضاء الله إلا المعاصي،" ليثبت قدرة الإنسان على الاختيار بين الخير والشر. ثم اختلف هو وواصل بن عطاء(85) حول وصف مرتكب الكبيرة، فاعتزل ابن عطاء مجلس أستاذه الحسن مكونا حلقة جديدة، كانت اللبنة الأولى في بناء مذهب المعتزلة. ووضع الأصول الخمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي كونت في مجموعها أسس المذهب. تفرّد المعتزلة بتفسير خاص لكل هذه الأمور تعاملوا فيه مباشرة مع لغة الفلسفة وفق مقولات منطقية تعتمدها الفلسفة الميتافيزيقية في أبحاثها. ظهر "علم الكلام" (86) نتيجة لتراسب كمي للتوجهات العقلية. كانت العقلانية هي طريقة التفكير الفلسفي من حيث اعتماد العقل والتعامل مع المفاهيم والمقولات الفلسفية ذاتها مع استخدام أدوات الاستدلال المنطقي التي استخدمتها الفلسفة. وكانت مدرسة بغداد المعتزلية تقول مقالة معمر بن عباد السلمي(87) في مسألة المعاني Conceptionalism "إن العرض لا يقوم بالمحل إلا لمعنى، والأشياء تختلف أو تتماثل لمعنى." نحب أن نقول، دونما إغراق في أبحاث "كلامية" أو فلسفية، إن تستر خلفاء المسلمين بقدر الله وقضائه اللذين لا راد لهما، هو ما دفع هذه الطليعة المستنيرة لتبرئة الإسلام من الطغيان والاستبداد في دولة "الملك العضوض".

يكاد يجمع مؤرخو الفكر العربي الإسلامي أن "المنطق" هو أول ما عرفه هذا الفكر من تراث الفلسفة اليونانية، كان هذا في العصر الأموي (661-750 م)، فما كان من الممكن أن يقرأ "متكلمو" القرن الأول الهجري كتب الفلسفة، كما يقول الشهرستاني(88)، وعلى صلة بعلوم الأوائل كما يقول ابن كثير(89)، ولا تكون لهم صلة بالمنطق الأرسططالي. عند منتصف القرن الثالث الهجري كان قد مضى أكثر من قرن على قيام الفكر المعتزلي، ثم أخذ في الظهور الفكر الفلسفي البحث وأوشك أن يتخذ لنفسه مسارا مستقلا عن "علم الكلام". في دولة الخلافة العباسية قامت انتفاضات جماهيرية ضد الجور، واندلعت ثورات شعبية ضد الظلم في معظم الأقاليم، برزت من بينها ثورة البابكيين (202 – 223 هـ) وثورة الزنج (255 -270 هـ) وثورة القرامطة

(264 هـ).[90] وكان الصراع الاجتماعي هو الدافع الغالب لها. فإذا أضفنا إلى ما سبق عمق أثر التفاعل الثقافي، مع ثقافات الأمم المختلفة وعلوم الأقدمين، كان من الطبيعي أن تستقل الفلسفة عن علم الكلام كمنهج، لا عن القضايا والموضوعات التي يعالجها، مع اختلاف الموقع. علم الكلام من موقع المحامي المدافع عن قضيته عقلانيا، والفلسفة من موقع القاضي الذي تجرد من أي ميل أو انحياز مسبق ليتخذ قرارا عقلانيا وموضوعيا في قضية مطروحة.

كل هذه المقدمات والعوامل والظروف كان لا بد أن تنجب فلاسفة فرضوا أنفسهم على تاريخ الأمة الفكري رغم كل ما طاردهم من مصادرة: الكندي (796 -873 م)[91] والفارابي وابن سينا (980 -1037 م)[92] وابن رشد (1126 – 1198)[93].

المعلم الثاني

عني الفارابي بداية بالتوفيق بين الفلسفة السياسية والإسلام من منظور جديد، من زاوية العلاقة بين النظام الأفضل كما رآه أفلاطون، وشريعة الإسلام السماوية. تطابق موقفه في الفلسفة الإسلامية مع موقف سقراط وأفلاطون من زاوية الاهتمام الرئيسي بقضية العلاقة بين الفلسفة والمدينة (المجتمع).

لهذا نجد عند الفارابي العديد من أوجه الشبه الإسلامية المذهلة بالنظام الفاضل الذي تطلعت إليه الفلسفة الكلاسيكية خاصة عند أفلاطون في الشرائع. كلاهما يبدأ من إله كمصدر أعلى للتشريع، ويرى أن الأفكار الصحيحة حول الكائنات العليا وعالم الطبيعة ضرورية لإقامة نظام سياسي جيد. كما يجب أن تعكس المعتقدات حقائق الكون وأن توصلها إلى الناس بسهولة، وبخاصة حقيقة الإلهيات وعناصر الدنيا الأساسية. شارك الفارابي أفلاطون في اعتبار وظيفة المؤسس والمشرع ومن يخلفونه على رأس المجتمع ذات أهمية مركزية مطلقة لتنظيم المجتمع والمحافظة عليه. كما رفض كلّ منهما فكرة أن النفس أو الروح جسدية وليست اجتماعية. "تلك الفكرة المدمرة للفضيلة الإنسانية والحياة الجماعية." كما يرفض الفارابي "الإيمان المُرَوّع"، الذي أيأس الناس من إمكانية فهم المضامين العقلانية للإيمان ولا حتى النشاطات التي عليه ممارستها،" [94] فقام بإرشاد المواطن لسعادة تتجاوز معاناته في هذا العالم.

سلطت أعمال الفارابي السياسية - "المدينة الفاضلة، الدين الفاضل، النظام السياسي" -الضوء على حقيقة العلاقة بين الإسلام والفلسفة السياسية، على أوجه التلاقي لا أوجه الخلاف والصدام، مشجعا وأحيانا دافعا فهم الإسلام والفلسفة ليتخذ كل منهما خطوة في اتجاه الآخر. أرشد وشجع قارئه المسلم على فهم الخصائص الأساسية للفلسفة السياسية، فهما عقلانيا لا يدمر، بل يحافظ على الإيمان وما تنص عليه الشرائع السماوية.

سعى "المعلم الثاني" لتعريف أبناء دينه، وكافة المؤمنين بالرسالات السماوية، بمجالات التوافق بين القوانين السماوية وهدف الفلسفة السياسية العملي. لربما استطاعوا الاهتمام بدراسة هذه

الفلسفة، لا لمجرد الدفاع عن عقائدهم أو تصرفاتهم، ''بل وأيضا من أجل الارتقاء من حالة العبودية للإيمان الأعمى'' إلى الإيمان عن وعي بما هو حقيقي وبصير، ما هو في قلب عقيدتهم التي تميزهم عن أسلافهم الوثنيين وتجعلهم خير أمة أخرجت للناس.

لكل هذا لم يكن غريبا أن تكون للفارابي رؤيته للنظام الفاضل الذي يجتمع فيه الناس ويتعاونون لممارسة النشاطات النبيلة وبلوغ "السعادة". نظام يتميز ببلوغ الكمال الأسمى للإنسان، بالتفرقة بين النبيل والخسيس، بين الفضيلة والرذيلة، والجهد الدؤوب للحكام والمحكومين لدراسة هذه الأشياء وتعليمها وتعلمها. النظام الملكي هو النظام الفاضل عند الفارابي، الملكي أو الأرستقراطي(95) غير الوراثي: نظام يحكم فيه الخيرة، وينقسم بقية المواطنين، حسب أوضاعهم، إلى جماعات حاكمة ومحكومة كل بدورها حتى لا تتبقى غير جماعة دنيا محكومة فقط. ما يحدد مرتبة المواطن هو نوع الفضيلة(96) القادر عليها وعلى تنميتها. هؤلاء المواطنون فضلاء مثل النظام نفسه، لأنهم يملكون ويؤازرون من يملكون التعبير السليم عن المعرفة بالكائنات الطبيعية والدينية اللازمة للكمال الإنساني والسعادة.

أنواع النظم السياسية

يسهل التعرف على أنواع النظم الأخرى عندما تتضح ملامح النظام الفاضل. الأنظمة الأخرى غير الفاضلة عنده ثلاثة. أولا، النظام الجاهل الذي لا يتيح للمواطنين أي فرصة لمعرفة حقائق الدين والدنيا، ولا الكمال ولا السعادة. ثانيا، النظام السيئ أو غير الأخلاقي الذي يمتلك المواطنون فيه المعرفة بهذه الأمور لكن لا يعملون بمقتضاها. المواطنون يملكون معارف أقرانهم في النظام الفاضل نفسها، لكن رغباتهم لا تقودها العقلانية فيدفعونها لغايات أقل شأنا، كالتي في الأنظمة الجاهلة. ثالثا، النظام الخاطئ الذي يمتلك المواطنون فيه بعض الأفكار التي تزعم أنها متعلقة بالكائنات الطبيعية والدينية والسعادة الحقيقية لكن مغلوطة وفاسدة، وبنفس الفساد والخطأ تكون أفعالهم. هم أقرب إلى النظم الجاهلة. يقول الفارابي، ''إنها الحالة التي يتوهم الحاكم فيها أنه يتلقى وحيا دونما شيء من هذا القبيل ويستعمل أساليب زائفة، خداع ومكر.''(97) كل هذه الأنظمة لا علاقة لها بالنظام الفاضل لأنها تفتقر إلى المبدأ الأساسي، إلى المعرفة الصادقة والفضيلة التي تتكون منها شخصية المواطن الدافعة للعمل من أجل السعادة الحقيقية. لكل هذا يخلص الفارابي إلى وجود ستة أنظمة. (1) نظام الضرورة الذي يقنع المواطن فيه بالحصول على ضرورات الحياة البسيطة. (2) النظام الخسيس (الأوليجاركي) الذي يهدف المواطن فيه إلى أن يكون ثروة وبلوغ الثراء في حد ذاته. (3) النظام الدنيء الذي غاية المواطنين فيه الاستمتاع باللذة الحسية أو الملذات المنحطة. (4) نظام الشرف (التيموقراطي) الذي غاية المرء فيه بلوغ المجد، أن يكرمه الناس ويبجلوه. (5) نظام السيطرة (الطغيان) الذي يسعى المواطن فيه لتخطي الآخرين وإخضاعهم. (6) نظام الاتحاد المتعاون (الديمقراطي) الذي يسعى المواطن فيه إلى أن يكون حرا يفعل ما يريد.

لعلنا لاحظنا تردد كلمات مهمة مثل "الديمقراطية" و"المواطنة" و"المساواة" مما كان يستدعي منا وقفة، بل وقفات، ولم يكن هذا إهمالا لها ولا إقلالا لشأنها فهذه الخصائص الثلاث لا تنفصل عن المجتمع العلماني لذا وجدت أن متن الكتاب هو مكانها المناسب. ولنعد إلى المعلم الثاني الذي لم يكن مجهولا في تراثنا، لكن أسدلت عليه الستر لأسباب محض حزبية، وسبق أن قلت في عمل سابق إن الفقه الإسلامي الشائع في تراثنا هو "محصلة صراع على السلطة انفردت بوضعه الجماعة المنتصرة."(98) ونستطيع أن نضيف دون تردد هو فكر الحزب المنتصر الذي عبر عنه أبو حامد الغزالي. (99) لكن رغم إسدال الستر وانحسار الأضواء عن كنوز الفارابي ظل أستاذ الفلسفة وعضو المجمع اللغوي عثمان أمين يعتبره مؤسس الفلسفة العربية، ويرى زميله في تدريس الفلسفة وعضوية المجمع اللغوي إبراهيم مدكور أنه "أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في ثوبها الكامل ووضع أصولها ومبادئها." ويقرر أوليري(100) ليس شيء مما يوجد في فلسفة ابن سينا وابن رشد إلا وبذوره موجودة عند الفارابي. لكل هذا لا أستطيع أن أختم حديثي عن الفارابي قبل تسليط بعض الضوء على قمم فلسفته التي أضاءت حياة البشر وأبينا إلا أن نتركها في العتمة.

نظرية "الفيض"

هو قبل كل شيء واضع نظرية "الفيض" الأفلوطينية(101) في سياق التطور التاريخي للفلسفة الإسلامية من حيث هي علم وأيديولوجية. (102) الفلسفة علم لأنه يعرفها بأنها "العلم بالموجودات بما هي موجودة،" وهي أيديولوجية لأنها تمثل منظومة من التصورات عن العالم التي تنعكس فيها بصورة غير مباشرة طبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة والصراع الأيديولوجي ضمن هذه العلاقات. عند أفلوطين قامت نظرية الفيض على "أنه فاض الكل عن الواحد". والفارابي يفسر كيفية صدور العالم عن الأول (الله) بطريق الفيض، "فالأول هو الذي عنه وجد ... فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره. ووجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه."(103) هكذا يكون وجود العالم ملازما بالضرورة لجوهر وجود الله. هنا وحد الفارابي بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية بنفي كون العالم مخلوقا من العدم، فالعالم أزلي وليس حادثا.

لم يكن الفارابي ليتوصل لنظرية الفيض وتوظيفها سياسيا لولا توصله لوحدة الحقيقة الفلسفية: وحدة الفلسفة ووحدة العقل. وحدة الحقيقة الفلسفية من حيث هي حقيقة موضوعية، ووحدة الفلسفة والعقل نتيجة منطقية لوحدة تلك الحقيقة.(104) هكذا اتضح الوجه الأيديولوجي للمسألة. القول بوحدة الحقيقة الفلسفية يعني بجوهره رفض القاعدة النظرية لدولة الخلافة العباسية التي تحصر الحقيقة في الحقيقة الدينية كما تراها الدولة، لهذا اجتهد في الجمع بين الفلسفة والشريعة لإثبات وحدانية الحقيقة دونما ثنائية. عنت وحدة الحقيقة الفلسفية معارضة الحقيقة الدينية كما فهمتها وفرضتها واستندت إليها دولة الخلافة، والمجتمع الذي أوجدته، ليس كما يزعم بعض المستشرقين والشائع عند بعض الباحثين من أن الفلسفة العربية كانت مجرد توفيق بين الفلسفة والدين، بل

صحيح الدين كما رآه الفلاسفة العرب. ليس هذا فحسب، بل إن وحدة الحقيقة قادته إلى معرفة أن "السعادة" إنما تكون في''الحياة الدنيا في هذه الحياة وفي هذه الدار.'' كما يؤكد في كتاب "تحصيل السعادة" أنه عن طريق السعادة الدنيوية ''ننال السعادة القصوى'' وأن كل ما يذكر خلاف ذلك ''هذيان وخرافات عجائز.''[(105)] جاء هذا في كتابه "الأخلاق"، وكرر المعاني نفسها في كتاب "تحصيل السعادة".

إن التزامنا بحصر الكلام في إطار فلسفة وعلم السياسة يجعلنا نقتصر في الحديث عن الفارابي على ما له علاقة بالسياسة، إلا أن هذا لا يمنعننا من أن نقول إن "المعلم الثاني" حاز هذا اللقب، لأنه كان في عمله النموذج الحي للعلاقة المتبادلة بين مستوى تطور علوم الطبيعة في عصره ومستوى تطور النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية آنذاك، لهذا وحتى نعرف مدى ما بلغه الفارابي من تقدم أختم حديثنا عنه بطرح موجز لفلسفته الاجتماعية كما وردت في "أهل المدينة الفاضلة" من خلال موقفه المادي من الطبيعة.

1 - خاصية الإرادة والاختيار لأعضاء المجتمع (ضد الجبرية).

2 - تتحدد مراتب أعضاء المجتمع بمستويات ما تكتسب ملكاتهم العقلية الإرادية من إمكانات لإدارة المجتمع.

3 - قدرات الناس العقلية ومواقعهم الاجتماعية ليست قدرا نهائيا ثابتا، بل يقررها نشاطهم الاجتماعي المقترن بالاختيار ونمو قدراتهم وتطورهم.

وكان هذا كله يعارض التفسير الطبقي الإقطاعي الرسمي الممثل لأيديولوجية الدولة حينذاك.

لئن كان "المعلم الثاني" وكل المفكرين العظام قد خرجوا من رحم "علم الكلام" المعتزلي، فإننا اليوم وفي مطلع الألفية الثالثة نذكر بمنتهى الندم أنه لم يكن من قبيل المصادفة أنه لم تكد تمضي بضع سنين على غياب المعتزلة عن مجالات النشاط الفكري في خلافة المتوكل العباسي (847 م) حتى غابت عن المكتبة الإسلامية مصادر فكرهم الأصلية، ولم يبق منه للعصور التالية غير مصدر واحد هو كتاب "الانتصار" لأبي الحسن الخياط[(106)]، وظل النص الوحيد حتى عثرت بعثة مصرية في اليمن أوائل النصف الثاني من القرن الماضي على بعض مخطوطات كان من بينها أجزاء متعددة من كتاب "المُغْنى" للقاضي عبد الجبار[(107)].

وما كان مصير الفكر الفلسفي أفضل، إذ طالته أيضا الحملة على الفكر العقلاني بعد أن تكفل أبو الحسن الأشعري (874 - 936 م)[(108)]، وهو معتزلي مارق، بمحاربة "العقل بالعقل"! وكلل سعيه الخليفة العباسي القادر بإصدار البيان القادري (991 م) الذي جعل الفكر الأشعري في "علم الكلام" مصدرا وحيدا للعقيدة ''من خالفه فقد فسق وكفر.'' وقاد الحملة على الفلسفة أبو حامد الغزالي (ت 1111م) من بلاط السلجوقي نظام الملك (1018 - 1092 م)[(109)]، فأصدر "تهافت الفلاسفة" الذي قام ابن رشد بالرد عليه ودحض آراءه في مؤلفه "تهافت التهافت". إلا أن ابن رشد كان آخر ومضة برق، إذ ما لبث أن ادلهم الليل وأطبق الإرهاب الفكري على ابن رشد نفسه، رغم مكانته الاجتماعية والعلمية العالية في الأندلس والغرب كله، فنفاه الأمير أبو يوسف المنصور، ولم

يرفع النفي إلا قبل موته بأيام (1198 م). كيف لا والإمام ابن حزم السني الأصولي (994 -1063 م)(110)، لم يفلت من شر هذه الحملة مع أنه رفض التأويل المعتزلي، لكنه كان يرفض التأويل الأشعري أيضا.

لم تعد دولة الخلافة في شيخوختها تسمح بما كانت تتسامح فيه إبان مرحلة صعودها وحاجتها إلى العلم والعلماء والفكر والمفكرين، وإن لم تتسامح دوما مع العقل إذا اصطدم بالسلطة. لم تعد الدولة الهرمة تحتمل وجود الآخر وهي تحس بقرب النهاية، وإن كنا نرى أن هذا الموقف المعادي للعقل منذ البداية قد عجل بالنهاية. زال الحكم العربي عن الأندلس (1031 م) ولو ترنح في صورة ملوك الطوائف(111)، ثم مرابطين بربر(112)، فموحدين مغاربة(113). وسقطت دولة الخلافة العباسية (1258 م) ليسود الأمة عصر انحطاط استمر قرونا عدة. وهكذا خيم الظلام على بلاد العرب والمسلمين لكي تشرق شمس الحضارة على من نهضوا من انحطاط القرون الوسطى. أشرقت شمس الإصلاح الديني وعصر النهضة على الغرب الأوروبي ببضاعتنا .. بضاعة الفارابي وابن سينا وابن رشد. بضاعتنا التي ما ردت إلينا حتى الآن.

* * * * *

القديسان أوغسطين وتوما الأكويني أكدا أن "مدينة الرب" لم توجد ولا يمكن أن توجد على الأرض، وأن مكانها الوحيد في "ملكوت السماء". أما "المعلم الثاني" الفارابي فلم يجد، بعد أن صال وجال، نظاما تتحقق به الفضيلة بمعناها الفلسفي ومضمونها الإنساني إلا نظام الاتحاد المتعاون (الديمقراطي) الذي يسعى المواطن فيه أن يكون حرا يفعل ما يريد. هذا النظام الذي لم يجده في دول الخلافة الأموية والعباسية، وما وجده التاريخ في أي نظام ديني آخر، مهما تذرَّع بالقداسة وادعى التعلق بأهداب الشرائع السماوية.

أما عقيدة بني عابر(114) فهي الوحيدة التي كانت واضحة صريحة، في كونها دينا ودولة كما عبر عنها إلههم "يهوه" رب الجنود في التوراة. ففي أمر عمليات يومي مباشر وبلا مواربة قال لهم منذ حوالي ثلاثة آلاف سنة ‘‘في ذلك اليوم تكون مصر كالنساء فترتعد وترجف من هزة يد رب الجنود التي يهزها عليها. وتكون أرض يهوذا رعبا لمصر. كل من تذكَّرها يرتعب من أمام قضاء رب الجنود الذي يقضي به عليها. في ذلك اليوم يكون في أرض مصر خمس مدن تتكلم بلغة كنعان(115) وتحلف لرب الجنود يقال لإحداها مدينة الشمس. في ذلك اليوم يكون مذبح للرب في وسط أرض مصر وعمود للرب عند تخمها. فيكون علامة وشهادة لرب الجنود في أرض مصر. لأنهم يصرخون إلى الرب بسبب المضايقين فيرسل لهم مخلصا ومحاميا وينقذهم. فيعرف الرب في مصر ويعرف المصريون الرب في ذلك اليوم. ويقدمون ذبيحة وتقدمة وينذرون للرب نذرا ويوفون به. ويضرب الرب مصر ضاربا فشافيا فيرجعون إلى الرب فيستجيب لهم ويشفيهم.’’ (الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر إشعياء. 19/ 16- 22).

حرصت منذ البداية ألا أستند في تحديد علاقة الدين بالسياسة لغير النصوص المقدسة اليهودية والمسيحية والإسلامية - التوراة والإنجيل والقرآن – لكونها مجمعا عليها لا يعتورها خلاف

فقهي، وهي أجل مقاما من أن تكون محل مماحكة. ولا شك أنه قد لفت نظر القارئ ذلك البون الشاسع بين شريعة رب الجنود وشرائع إله المحبة والرحمن الرحيم. ولا أستطيع أن أركن إلى ما لجأ إليه سيد القمني بمجرد التفرقة بين ''شخص النبي موسى كما ورد في التوراة ... ولا علاقة له بشخص النبي الجليل موسى الكليم ....''(116) فهدفي من هذا الكتاب دفع الإساءة عن الرسالات السماوية بدمجها في السياسة، وجعلها مجالا للجدال والصراع واختلاف الآراء. لهذا أقول، دونما دخول في أبحاث لاهوتية، إن اليهودية، كما وردت في كتبهم التي بين أيدينا، هي العقيدة الخاصة بشعب الله المختار، الذي هو يعقوب وأبناؤه، '' فقال له ما اسمك. فقال يعقوب. فقال لا يدعى اسمك في ما بعد يعقوب بل إسرائيل .'' (الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر التكوين. 33/27، 28). وأنجب إسرائيل (يعقوب) اثني عشر ولدا ''جميع هؤلاء هم أسباط إسرائيل الاثنا عشر.'' (الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر التكوين 49/28) ومنهم سبط لاوي (ليفي) الذي ينسب إليه موسى. الأسباط الاثنا عشر هم شعب الله المختار.

العقيدة الموسوية، كما وردت في التوراة التي بين أيدينا، عقيدة عشائرية خاصة بخلاف المسيحية والإسلام التي أتت لهداية البشرية جمعاء، لا ''لخراف إسرائيل الضالة'' فحسب، ولا ''لطغاة قريش'' وحدهم. العقيدة الموسوية المعاصرة عقيدة حصرية خاصة لا يتوسع في تفسيرها ولا يقاس عليها. لأنه لا علاقة لها بما ورد في القرآن الذي لا يعترف به اليهود ولا بالإسلام ولا بالمسيحية كعقيدة سماوية.

اليهود وحدهم هم من في كتبهم المقدسة التي بين أيدينا تعاليم سياسية واضحة وأهداف توسعية صريحة واستعلاء عنصري بشع بدعوى أنهم شعب الله المختار. لا تحتاج المشنا توراة لتأويل ولا يعوز التلمود الفقه لكي يقول إنه دين ودولة. ومع ذلك، بل لعله لذلك، ينفي الصهاينة عن أنفسهم صفة الدولة الدينية، يتنصلون من كونهم دولة يهودية التوراة دستورها، لإدراكهم الدلالات السيئة للدولة الدينية أو العنصرية، فتلاعبوا على الألفاظ وقالوا إنهم "دولة اليهود"، لا دولة يهودية. برءوا أنفسهم ليسبغوا على كيانهم العدواني التوسعي صفة الوطن القومي. لكن أي قومية هذه التي لا تقوم إلا على أنقاض قومية أخرى؟ أي قومية هذه التي تقوم على وحدانية العقيدة؟ ومنذ متى كان الدين قومية؟ ولأن المبني على الباطل باطل، يدعون أنهم "دولة اليهود" ويطلبون من الفلسطينيين الاعتراف بيهودية الدولة. فأيهما نصدق؟! لا شيء إلا أنها السياسة عندما تقترن بالدين!

نقول كل هذا لنؤكد أن اقتران الدين بالسياسة قضية تخرج الشرائع السماوية عن صحيح مقاصدها علاوة على فرض تعاليم طائفة، شرائع طائفة، حتى لو كانت الأغلبية، على الطوائف الأخرى.

لهذا لم يكن العالم المسيحي وحده من اعتنق العلمانية، بل إن العالم الإسلامي هو الآخر قد ثار على دولة الخلافة وتحرر من إمبراطورية الرجل المريض (العثمانية).(117) ناهيك عن أن الشعب التركي نفسه أسقط الدولة العثمانية وتبنى العلمانية، لأنها هي وحدها الحل.

هوامش المقدمة والفصل الأول

(1) اونوريه جابرييل، كونت ده ميرابو (1749-1791) شخصية سياسية فرنسية. بدأ العمل السياسي عضوا في المجلس الاستشاري الملكي (الهيئات العامة) – النبلاء ورجال الدين، والمهنيين البورجوازيين. رغم انتمائه للنبلاء انتخب عن الهيئة الثالثة (البورجوازيين) في المجلس، من كانوا يسمون Etat Tiers. عضو الحزب الوطني. آمن بمبادئ تتوافق مع الملكية الدستورية. حاول التوفيق بين الملكية ومبادئ الثورة في الجمعية الوطنية بعد 1789.

(2) محمد كرد علي (1876-1953) مؤرخ وأديب سوري كبير. أنشأ جريدة "المقتبس" 1908. من أعماله "خطط الشام"، ومنها الاقتباس.

(3) عبد الرحمن الرافعي. عصر محمد علي. – ط 4 . - القاهرة: دار المعارف، 1982. ص 259.

(4) عبد الرحمن الرافعي. المرجع السابق. ص 261.

(5) قام إبراهيم باشا برد الجيش التركي وأوقع به هزيمة نكراء، واحتل بعض المواقع على الجانب الأيسر من نهر الفرات، وذلك إثر خرق تركيا لاتفاقية كوتاهيه باجتياز نهر الساجور، الفاصل بين سوريا وتركيا.

(6) عندما تولى السلطان عبد المجيد، بعد وفاة السلطان محمود الثاني، إثر واقعة نصيبين، ورأى أن دعائم عرشه تهتز طلب من فوزي باشا، قائد الأسطول التركي، العودة إلى إستانبول. لكن نظرا للعداء بين فوزي باشا وخسرو باشا الصدر الأعظم (رئيس الوزراء) الجديد، لجأ فوزي باشا بأسطوله إلى محمد علي ولم يعد إلى إستانبول.

(7) هنري جون تمبل، فايكاونت بالمرستون الثالث (1784-1865) سياسي بريطاني. كان وزير خارجية بريطانيا أيام اتفاقية لندن.

(8) عبد الرحمن الرافعي. في أعقاب الثورة المصرية، ثورة 1919. - الجزء 1. - ط 4 . - القاهرة: دار المعارف، 1987. ص 180، 228-229، 382، 383، 400، 401.

(9) بعد تلكؤ ومماطلة إثر الحرب العالمية الأولى أعلنت بريطانيا إنهاء الحماية على مصر (تصريح 28 فبراير 1922)، وأنها دولة مستقلة ذات سيادة. واحتفظت لنفسها بتحفظات أربعة: تأمين مواصلات الإمبراطورية في مصر؛ الدفاع عن مصر ضد أي اعتداء أو تدخل أجنبي؛ حماية المصالح الأجنبية وحماية الأقليات؛ السودان. وقد وقعت معاهدة 1936 في ظل أجواء التهديد بحرب عالمية ثانية، ومع ذلك أمكن إلغاء الامتيازات الأجنبية. وقامت ثورة 1952 قبل أن يتم الجلاء، مع رفض الوفد الدائم الارتباط بأي أحلاف استعمارية.

(10) منذ 1923 أساء الملك وبطانته استعمال حق حل البرلمان الذي خوله إياه نص المادة 38 من الدستور. ورغم أن المادة 88 كانت تنص على عدم جواز حل المجلس مرتين لنفس السبب، فإن القصر وأذنابه لم يلتزموا بهذا حتى ظهرت ثقافة تزوير الانتخابات للوجود.

(11) عبد الرحمن الرافعي. ثورة 23 يوليو سنة 1952: تاريخنا القومي في سبع سنوات، 1952-1959. - ط 2. – القاهرة: دار المعارف، 1989. ص 89، 248، 249، 428.

(12) شوقي عبد الناصر. ثورة عبد الناصر. - نيقوسيا: شركة الموقف العربي للطباعة والصحافة والنشر، [197-]. ص 311.
(من كلمة لجمال عبد الناصر في يوليو1961.

(13) عبد الرحمن الرافعي. المرجع السابق. ص 194 .

(14) عبد الرحمن الرافعي. عصر إسماعيل. – الجزء 1. – ط 3. – القاهرة: دار المعارف، 1982. ص 82، 85، 86.

(15) ظل سير مايلز لامبسون، المندوب السامي ثم سفير بريطانيا في مصر،(يناير 1934 - فبراير 1946)، يلقب الملك فاروق منذ ارتقائه العرش "الغلام" (The Boy) حتى مغادرته مصر. أصبح هذا هو اللقب الشائع في مكاتباته مع وينستون تشرتشل خلال الحرب العالمية الثانية.

(16) محمد عوده. فاروق بداية ونهاية. – القاهرة: دار الهلال، 1995. ص 32-39.
(الاقتباس هنا اختصار لقصة طويلة بطلاها الشيخ مصطفى المراغي، شيخ الأزهر، وأحمد باشا حسنين، رائد فاروق في لندن، ورئيس الديوان فيما بعد. كان هدفهما الخلاص من الدستور والحياة الديمقراطية بجعل الملك "خليفة" وأميرا للمؤمنين، الخ. وهناك تفاصيل أوفى في المرجع المذكور، وكتاب المؤلف "فرسان الأمل".

(17) طارق البشري. الحوار الإسلامي العلماني. – ط 3. – القاهرة: دار الشروق، 2006. ص 21 - 26.

(18) محمد عوده. المرجع السابق. ص 287.

(19) محمد عوده. نفس المرجع. ص 296.

(20) عبد الرحمن الرافعي. في أعقاب الثورة المصرية: ثورة 1919. – الجزء 3. – ط 2. – القاهرة: دار المعارف، 1989. ص 272.

(21) عبد الرحمن الرافعي. ثورة 23 يوليو 1952. المرجع السابق. ص 89.

(22) عبد الرحمن الرافعي. نفس المرجع. ص 128 – 129.

(23) محمد عوده. المرجع السابق. ص 318.

(24) سليم العوا. حديث مع المفكر الإسلامي الأردني حسن التل. جريدة الدستور (الأردنية) عدد 21/12/1998.

(25) حسام تمام. تحولات الإخوان المسلمون: تفكك الأيدلوجيا ونهاية التنظيم. – القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006. ص 93.

(26) حسام تمام. نفس المرجع. ص 118، 120.

(27) حسام تمام. نفس المرجع. ص 45-54. الأستاذ حسام تمام باحث في دراسات الحركات الإسلامية. يتميز بقربه من الحركة الإسلامية بالقدر الذي يمكنه من معرفة ما لا يعرفه إلا أهل البيت، كما يقول هو شخصيا.

(28) ماري جان أنطوان، ماركيز ده كوندورسيه (1743 - 1794) عالم رياضيات وسياسي وفيلسوف فرنسي. أسهم في وضع الأنسيكلوبيديا. نائب في المجلس التشريعي والمؤتمر بعد الثورة، وواضع أسس التعليم العام.

(29) النائب ريدون، عضو الجمعية الوطنية أثناء مناقشات دستور 1791 الذي أقر الملكية الدستورية. قامت الجمعية الوطنية إثر تبني نبلاء ورجال دين من أعضاء مجلس "الفئات العامة" لمبادئ الثورة فتحول المجلس إلى جمعية وطنية استمرت حتى ثبتت استحالة التعاون مع الملكية.

(30) كارل ماركس (1818 - 1883) الفيلسوف ورجل السياسة الشهير واضع أسس الاشتراكية العلمية، الفلسفة المادية الجدلية، والتفسير المادي للتاريخ.

(31) يشير المتحدث هنا إلى اضطهاد البروتستانت في فرنسا، خاصة بعد مذبحة "سان بارتلمي" ليلة 23 أغسطس، 1572 التي أمر بها شارل التاسع، بإيعاز من والدته كاترين دي ميديتشي ودوق دي جيز، وذهب ضحيتها 3 آلاف بروتستانتي. كانت الدولة الفرنسية والقساوسة قد شنوا، منذ صدور قرار 1557 باعتبار البروتستانتية هرطقة، حربا دينية عليها دامت 38 عاما. كانت أشهر مذابحها سان بارتلمي. حتى بعد أن أصدر هنري الرابع قرار "نانت" (1598) الذي سمح للبروتستانت بحرية العقيدة والعبادة، عادت المذابح إلى سابق عهدها بمجرد وفاته (1610). وقد قام البروتستانت بهجرة جماعية من فرنسا عندما ألغى لويس الرابع عشر قرار نانت.

(32) بيير دازور أستاذ جامعي فرنسي. عضو مجلس إدارة "الإتحاد العقلاني الفرنسي". أحد المشاركين في ندوة "علمانية من أجل المستقبل". كانت "العلمانية" هي موضوع ندوة الاتحاد السنوية عام 2004.

(33) جان جوريس (1859 - 1914) رجل السياسة والاشتراكي الكبير والخطيب المفوه. صاحب الشعبية الكبيرة في الأوساط العمالية. نائب منذ 1898 حتى اغتياله في 1914. أسس جريدة "الإيمانتيه" الناطقة باسم الحزب الشيوعي الفرنسي في 1904. شارك في تأسيس الحزب الاشتراكي الموحد عام 1905.

(34) استمدت حركة التنوير اسمها من أفكار فلاسفة القرن الثامن عشر الأوروبيين الذين سعوا لإزالة ظلمات الجهل بإشعال نور المعرفة. يختلط التنويرين بالانسيكلوبيدين الذين قاموا بوضع دائرة المعارف الفرنسية (1751 - 1772) تحت إشراف ديديرو وديلامبير، وكوكبة ضمت فولتير، مونتسكيو، روسو، وتيرجو.. وعشرات من الأسماء اللامعة. كانت مبادئهم في السياسة رفض الحكم المطلق؛ في القانون الفصل بين السلطات.؛ وفي علم الاجتماع العقد الاجتماعي؛ إعلاء قيمة العقل؛ الإيمان بتقدم الإنسان.

(35) أهم خمس دول حسب ميثاق الأمم المتحدة هي الدول ذات العضوية الدائمة في مجلس الأمن والمتمتعة بحق النقض (الفيتو)، وذلك ضمانا للسلام والأمن الدوليين. وهذه الدول هي الولايات المتحدة، فرنسا، المملكة المتحدة، روسيا، والصين.

(36) القرآن الكريم. سورة البقرة. الآية 224.

(37) كانت عائلة معاوية بن أبي سفيان بن حرب، كما كانت أمه هند، من أشد المناوئين للإسلام ضراوة وأكثرهم عداء للنبي. لذلك اقتيدوا وأمثالهم إلى النبي يوم الفتح. فسألهم: ماذا تظنون أني فاعل بكم؟! قالوا: أخ كريم وابن أخ كريم. قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء. كرما منه وعفوا.

(38) سيد قطب. العدالة الاجتماعية في الإسلام. – ط 7. – القاهرة: دار الشروق، 1980. ص 240.

(39) القرآن الكريم. سورة البقرة. الآية 256.

(40) القرآن الكريم. سورة الكافرون. الآية 6.

(41) القرآن الكريم. سورة يونس. الآية 99.

(42) القرآن الكريم. سورة الغاشية. الآية 22.

(43) أفلاطون (427 - 347 ق. م) الفيلسوف اليوناني الشهير وتلميذ سقراط. صاحب الفضل في نشر تعاليم أستاذه من خلال عمليه "الجمهورية" و" السياسة". وكان إعدام أستاذه السبب في تبنيه نظرية الخير والمعرفة كأساس للنظام العقلاني الأول. تعبر "الشرائع" وحدها عن فكره الذاتي.

(44) جورج ويلهلم فريدريك هيجل (1770 - 1831) فيلسوف ألمانيا الشهير. تتميز فلسفته بإدراك للحياة وفق المبدأ الجدلي. هي فلسفة مثالية لأنها لا تستلهم من الحياة إلا ما تستطيع أن تعبر عنه بأفكار. له " علم ظواهر النفس" (1807) و"علم المنطق" (1812 - 1816) و"مبادئ فلسفة القانون" (1821).

(45) باروخ سبينوزا (1632 - 1677) فيلسوف هولندي. رائد النقد العقلي للكتاب المقدس.

(46) جمع الفراعنة في أسطورة الكون والوجود آلهة خمسة هم أصل الوجود: نون (الماء)؛ رع (الشمس)؛ شو (الهواء)؛ جيب (الأرض)؛ ونوت (السماء).

(47) بروتاجوراس (485 - 410 ق. م.) سفسطائي يوناني اعتبر أن كل المعارف تأتي من الحس، وكان "فن اليقين" هو الموضوع الأول في تعاليمه.

(48) هسيود (بداية القرن 8 ق. م.) شاعر يوناني أشعاره تعليمية أدبية. أهمها "الأشغال والأيام" عن الحياة الريفية.

(49) "الإكليزيا" مجلس الشعب في "المدينة" اليونانية القديمة. كان ينعقد في أثينا في ساحة "الأجورا". تتكون "الديكاستيريا" (المحكمة العليا) من بين أعضائه وتتشكل من ألف عضو بالتوالي حسب الحروف الأبجدية (حتى لا تتم رشوتهم). و"الإكليزيا" هي التي تختار الحكومة.

(50) Assmann, Jan. Le prix du monotheisme. – Paris: Aubier, 2007. p.26.
(يان أسمان أستاذ مصريات في جامعة هايدلبرج (ألمانيا). له عدة مؤلفات ترجمت للفرنسية: "مصر الفرعونية وفكرة العدالة الاجتماعية" (جوليار 1989)؛ "موسى المصري" (فلاماريون 2001)؛ "الموت وما بعده في مصر القديمة" (لو روشيه 2003)؛ "قيمة التوحيد" (أوبيه 2007). أثار عليه "موسى المصري" حملة عاتية من الدوائر الصهيونية وأنصارها في ألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة. اعتبروه نقدا للدين وهجوما مباشرا على التوحيد ومعاديا للسامية، ذلك لأنه وجد أن التعصب "خصوصية موسوية" فاعتبره معارضوه نعتا للتوحيد عامة باللاتسامح. والحقيقة أنه وجد أن الديانات السابقة على الموسوية، المتعددة الأرباب، سواء داخل الأسرة أو المدينة، ومن كيان سياسي لآخر، كانت مختلفة في اعترافها بهذه التعددية، خلافا للتعصب اليهودي، مما اضطره للرد عليهم في "قيمة التوحيد".

(51) فيلون (20 ق. م.- 54 م) حاول شرح الدين بمصطلحات الفلسفة اليونانية. أكثر من استعمال الرمزية. كان له أثره على آباء الكنيسة الشرقية.

(52) "البنتاتك" الاسم الذي أطلقه المترجمون اليونانيون على الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم: سفر التكوين، الخروج، اللاويين، العدد، والتثنية. هو ما يعرف بالتوراة عند اليهود.

(53) "التلمود" من أهم كتب الدين اليهودي التي دونت بعد الكتاب المقدس. هو من قسمين: "المِشْنا" أي مجموعة التقاليد (الشريعة الشفهية) المتداولة بين علماء الناموس حتى أواخر القرن الثاني؛ "الجِمارا" هي تفسير "المشنا". هنالك تلمودان: الفلسطيني (القرن الرابع) والبابلي (في نهاية القرن الخامس)، وتختلف فيهما الجمارا.

(54) "المشنا توراة" جزء من التلمود يشتمل على القرارات ومجموعة تعليقات على النصوص المقدسة.

(55) الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر الخروج. 19/3، 5، 6.

Strauss, Leo et Cropsey, Joseph. Histoire de la philosophie politique. – (56) .Paris: PUF, 1999. p.255, 256
(ليو شتراوس أستاذ فلسفة بجامعة شيكاجو. جوزيف كروبسي، المحرر المساعد في هذا العمل، أستاذ علوم سياسية في نفس الجامعة.

(57) الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر الخروج. 12/41.

(58) .Op. cit. p. 261

(59) "بار كوخبا، شمعون" قائد التمرد اليهودي ضد الرومان في 132 م. يسميه الفيلسوف ابن ميمون "الملك".

(60) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. 15/24.

(61) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. 22/21.

(62) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. 27/46.

(63) نيرون (37 - 68 م) إمبراطور روماني تعلم على الفيلسوف سينيكا إلا أنه طغى. قتل أمه أجريبينا وزوجته اوكتافيا. أنهى حياته بالانتحار.

(64) تيتوس أحد أباطرة روما الفلوريان الذين حكموا من 69 – 96. تولى الحكم من 79 - 81. استولى على القدس ودمرها. دمر بركان فيزوف بومبي أثناء حكمه.

(65) فيليب لوبل الرابع (1268 - 1314) ملك فرنسا من 1285. أحاط نفسه ببطانة من المشرعين المتخصصين في القانون الروماني. وسع ملكه على حساب الإقطاعيات حتى ضم مقاطعات شامباني، ليون وبادوا ووزع أراضيها على أفراد عائلته. ظل في صراع مع الكنيسة والإقطاع إلى أن مات.

(66) عزيز العظمة. العلمانية من منظور مختلف. - بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992. ص 21.

(67) نيقية مدينة صغيرة في آسيا الصغرى. عقد فيها مجمعان مسكونيان. أعلن الأول الحرم على الكاهن السكندري آريوس الذي رأى أن "الكلمة" لا تساوي "الأب" في الجوهر (325 م). وأعلن الثاني الحرم على رافضي الصور (787 م). كانت عاصمة الإمبراطورية البيزنطية من 1204 – 1226، تعرف اليوم باسم أزنيق.

(68) البرابرة اسم أطلقه اليونان ثم الرومان على الأجانب من الأمم. وهم أيضا الشعوب الجرمانية والمغولية التي أخذت تجتاح الإمبراطورية الرومانية منذ القرن الرابع حتى سقوطها في 476 م. عزيز العظمة. المرجع السابق. ص 22.

(69) نيكولا مكيافيللي (1469 - 1527) رجل سياسة وفيلسوف وشاعر وكاتب دراما وعالم تاريخ إيطالي من فلورنسا، عبر عن فلسفته السياسية في "الأمير" (1513). في كتابه الآخر الأقل شهرة وإن لم يكن الأقل أهمية "أحاديث تيتوس ليفيوس" ركز على دور الدين في رقي الأمم وانهيارها. (تيتوس ليفيوس مؤرخ روماني، 64 ق. م. – 10 م)

(70) مارتن لوثر (1483 – 1546) لاهوتي ومفكر وكاتب ألماني. بدا به الإصلاح الديني البروتستانتي، وانفصل عن الكنيسة لرفضه "الغفران" (صكوك)، سلطة البابا، المطهر، والقداس (1517). ترجم الكتاب المقدس من اللاتينية إلى الألمانية فكان حدثا دينيا وأدبيا، إذ مكن المسيحيين الألمان من قراءة الكتاب المقدس

بلغتهم لأول مرة.
(كذلك يرجع لعزيز العظمة. المرجع السابق. ص 24، 25.

(71) Res كلمة لاتينية تعني الشيء أو المال. Res Publica تعني الشيء أو الشأن العام، ما يخص الجمهور. عنت الجمهورية بالعربية، أي نظام الحكم.
(القديس أوغسطين من أشهر آباء الكنيسة الغربية، وكاتب لاهوتي، قاوم البدع، وحاول التوفيق بين العقل والإيمان. من أهم أعماله "مدينة الله" و"الاعترافات".Op. cit. p. 196.

(72) Op. cit. p. 213

(73) Op. cit. p. 193.
(الدوناتية نسبة لدوناتوس أسقف قرطاج. عزل الدوناتية عن الكنيسة الأفريقية لتصلبها في معاداة الخطاة. أما "البلاجية" فهي مذهب الراهب بلاج المنكر للخلاص الإلهي، وقد حرمه مجمع إفسوس (431 م). أما عن المادة المتعلقة بالقديس توما الأكويني فيرجع إليها في Op. cit. p 280 - 269.

(74) القرآن الكريم. سورة الحشر. الآيتان 6، 7. الآية واضحة الدلالة على تداول الفيء بين الناس جميعا حتى لا يتداول بين الأغنياء فقط.

(75) قس بن ساعدة (ت نحو 600 م) خطيب جاهلي ضرب به المثل في البلاغة والحكمة والموعظة الحسنة. من نصارى نجران، ويقال من أحبارها. كان يعظ بسوق عكاظ.

(76) أردشير بن بابك. أسس الدولة الساسانية، وحكم ما بين 226 – 241 م، وجعل من الزرادشتية دين الدولة. كتابه "عهد أردشير" وصيته لابنه، واتخذته دولة الخلافة الإسلامية من مرجعياتها.

(77) في 3 مارس 1918 وقعت ألمانيا والنمسا والمجر وحلفاؤهم اتفاقية برست - ليتوفسك مع روسيا. وافقت روسيا على استقلال جورجيا وأوكرانيا وبولندا ودول البلطيق ودفع تعويضات كبيرة. قبل لينين هذه الشروط ليتفرغ لبناء الدولة البلشفية وحماية الثورة.

(78) تشمبرلين، آرثر نفيل (1869 – 1940) رئيس وزراء بريطانيا من 1937 - 1940. محافظ، فشلت سياسة التهدئة التي اتبعها مع هتلر وموسوليني لتفادي اشتعال الحرب العالمية الثانية. رغم فشل سياسته واستقالته إلا أنه نجح في كسب الوقت لمصلحة بلده حتى تولى تشرتشل الحكم.

(79) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر (ت 911 هـ) عالم واسع العلم. مصري ولد وتوفى بالقاهرة. له أكثر من 500 مؤلف في التفسير والحديث، منها "الدر المنثور في التفسير المأثور". أكد هذه الرواية أبو جعفر النحاس في "الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم".

(80) أبي بن كعب الأنصاري (ت 50 هـ) صحابي من أهل المدينة ومن شعراء الرسول. شارك في جمع القرآن وروي عنه الحديث.

(81) حسين مروة. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. – الجزء 1. – بيروت: دار الفارابي، 1988. ص 394.

(82) عبد الرحمن الشرقاوي. الصديق أول الخلفاء. - القاهرة: مكتبة غريب، 1987. ص 72.

(83) "الفتنة الكبرى" اسم أطلقه مؤرخو التراث المنمق للإقلال من شأن أكبر ثورة رافضة للفساد والانحراف عن مبادئ الإسلام السامية قامت بها جماهير الأمصار. بدأت في عصر الخليفة الثالث عثمان بن عفان وأدت لمصرعه في 656 م.

(84) معبد الجهني (ت 80 هـ/ 699 م) من أوائل من قالوا إن الإنسان مخير. من مؤسسي جماعة "القدرية" القائلين بالحرية والقدرة على تأويل صفات الله. التف حوله من سموا "قدرية" المدينة. قتله الخليفة عبد الملك بن مروان.
(غيلان بن مسلم الدمشقي، أبو مروان (ت 105 هـ/ 723 م) قال بالقدرة مثل معبد الجهني. ترك رسائل في 2000 ورقة على ما جاء عند ابن النديم. ذكره الجاحظ. قتله الخليفة هشام بن عبد الملك.
(الجعد بن درهم ممن قالوا بحرية الإرادة ومسؤولية الحاكم عن أفعاله. قتله خالد بن عبد الله القسري، حاكم بني أمية على الكوفة، ذبحا أسفل المنبر بعد صلاة العيد (120 هـ).

(85) واصل بن عطاء، أبو حذيفة (ت 131 هـ/ 748م) رأس المعتزلة. ولد بالمدينة وانتقل إلى البصرة حيث اتصل بالحسن البصري. له "السبيل إلى معرفة الحق" و"الخطب في التوحيد والعدل".

(86) علم الكلام علم ينتظم كافة المسائل ذات الطابع الديني العقائدي التي أثارتها أنواع الصراع الاجتماعي السياسي في المجتمع العربي الإسلامي منذ عهد الخلفاء الراشدين. ثم تحولت إلى مركّبات في الأفكار عن عالم ما وراء الطبيعة، مضافا إلى نظرات ذات اتجاه فلسفي عن عالم الطبيعة من وجهة نظر لاهوتية. استمد "علم الكلام" مصطلحه من المنطق، أي المنطوق، والمنطوق هو الكلام. قطع هذا العلم في اللاهوت الإسلامي مرحلتين استغرقتا ستة قرون: مرحلة علم الكلام المعتزلي وعلم الكلام الأشعري. إلى جوار نزعات "كلامية" أخرى عند فرق الشيعة الإمامية والخوارج.

(87) معمر بن عباد السلمي (ت حوالي 834 م) من معتزلة بغداد في عصر الرشيد. وتنتسب إليه فرقة "المعمرية" من معتزلة البصرة.

(88) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، أبو الفتح (ت 548هـ/ 1153 م) متكلم من فلاسفة الإسلام. مؤرخ الديانات في القرون الوسطى. أشهر أعماله "الملل والنحل" الذي استعرض فيه المذاهب الدينية والفلسفية المعروفة في عصره.

(89) ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي (ت 774 هـ) مؤرخ وجغرافي. له "المختصر في أخبار البشر" و"البداية والنهاية".

(90) انتفاضة البابكيين اجتماعية طبقية في أذربيجان (202 - 232 هـ/817 – 838 م) التف حولها الفلاحون الذين ثاروا على حصر الملكية في "الدهاقين" و"الخانات" (ألقاب لرؤساء القرى / ممثلي الإقطاعيات والسلاطين الفرس)، دامت عشرين عاما صلب خلالها زعيمهم "بابك الخرمي" في سامراء.
("الزنج" اندلعت ثورتهم بقيادة عبيد الأرض من أجلاب شرق أفريقيا. بدأت في ضواحي البصرة ثم أخذت في الانتشار (833 م). كان عبيد الأرض يعملون في أقسى الظروف. قادها علي بن محمد، وقد هزت دولة الخلافة هزة عنيفة، إذ هزمت جيوشها في عدة مواقع في أنحاء العراق. كانت ثورة الزنج الثالثة من نوعها. كانت الأولى أيام الحجاج في العصر الأموي وتحدث عنها البلاذري في "أنساب الأشراف"، والثانية زمن الخليفة المنصور (754 م)
("القرامطة" ثورة نظمها في الكوفة حمدان قرمط (264 هـ). كان قائدها فقيرا، كون من المستضعفين جيشا قاتل جيوش الخلافة. بنى قلعة حصينة قرب الكوفة (277 هـ). أقاموا جمهورية في البحرين خلال عشرينات القرن الرابع الهجري. تبنت القيادة الجماعية للقرامطة نوع من القطاع العام التجاري تنفق أرباحه في الصالح العام حتى لم يبقَ في البلاد فقير.
(حسين مروة. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. – الجزء 2. - بيروت: دار الفارابي، 1985. ص 21-15.

(91) الكندي، أبو يوسف يعقوب (796 – 873) فيلسوف العرب. مارس نشاطه في عصر المأمون.

(92) ابن سينا (أبو علي) الحسين بن عبد الله بن علي (980 - 1037) هو الرئيس الشيخ. من كبار الفلاسفة

والأطباء العرب. له صوفيات في "الحكمة المشرقية"، وفي الطب "القانون في الطب"، وفي الفلسفة "الشفاء" وأعمال أخرى.

(93) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (1126 - 1198) فيلسوف قرطبة العربي الأندلسي. ترجمت أعماله إلى اللاتينية وسمي في الغرب "الشارح" لشروحه الممتازة لفلسفة أرسطو. حاول التوفيق بين الفلسفة والشريعة في "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال". دحض آراء الغزالي في "تهافت التهافت".

(94) Op. cit. p. 224.

(95) أريستوكراسيا في اليونانية حكومة النخبة الأفضل. لكنها في استعمالها اللغوي أصبحت تعني : 1) أعضاء طبقة النبلاء المتميزين. 2) أشخاصا ذوي مميزات، خصائص وسلوكيات اجتماعية. 3) حكومة أو سلطة يقودها النبلاء، وهي نقيض الديمقراطية. 4) مجموعة النخبة في مجال علمي أو فني أو أدبي.

(96) "الفضيلة" سواء كانت مدينة، أم قيمة، أم نوع حكم، صفة وردت كثيرا في الفلسفة السياسية الكلاسيكية السابقة على عصر الحداثة. اهتم مونتسكيو في "توضيحات لروح القوانين" بتحديد معنى الفضيلة التي اعتبرها ضمانة بقاء "الجمهورية". هي ليست الأخلاقية ولا المسيحية، بل الفضيلة السياسية، أي حب الوطن، حب المساواة. هذا وقد ميز أرسطو بين فضيلة الإنسان الطيب وفضيلة المواطن. كما أن هنالك فارقا بين الفضيلة المطلقة والفضيلة الدستورية.

(97) Op. cit. p.229.

(98) فاروق القاضي. آفاق التمرد. – بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004. ص 526.

(99) أبو حامد محمد الغزالي (ت 1111 م) دارس للفقه والفلسفة. علم بالمدرسة النظامية ببغداد. كَفّر الفلاسفة في كتاب "تهافت الفلاسفة". من أعماله "إحياء علوم الدين".

(100) أوليري، ديلاسي. مستشرق صاحب كتاب "الفكر العربي".

(101) أفلوطين (214 – 270 م) زاهد وفيلسوف وصوفي مصري، مؤسس الأفلاطونية الحديثة. جمعت أعماله في "التاسوعات" التي كان لها أثر كبير على التصوف والفلسفة بعده.

(102) "الإيديولوجيا" . "ايديا" في اليونانية الفكر، و"لوجوس" علم. الإيديولوجيا في استعمالها السياسي والعلمي تعبر عن منظومة الأفكار، المعتقدات، المذاهب المعبرة عن عصر، مجتمع، طبقة اجتماعية والتي تكون منطلقا للعمل السياسي والاجتماعي.

(103) حسين مروة. المرجع السابق. ص 494.

(104) تهدف وحدة الحقيقة الفلسفية لإثبات عدم التعارض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية، معارضة بذلك الأيديولوجية الرسمية لدولة الخلافة التي تبنت الفصل المطلق بين الله والعالم، لتعني في الوقت نفسه الفصل بين الإنسان والإنسان، أي بين الحاكم (ممثل الله) والمحكوم. كانت فلسفة الفارابي رائدة في هذا المجال لقيامها بالتوفيق الكامل بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية.

(105) حسين مروة. المرجع السابق. ص 510.

(106) أبو الحسن الخياط، وضع الأصول الجامعة لفكر المعتزلة في قوله ”ليس مستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد،العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.“

(107) القاضي عبد الجبار، ابو الحسن (ت 1025 م) شيخ المعتزلة في عصره. أهم أعماله "دلائل النبوة" ، "تنزيه القرآن عن الطاعن"، و "طبقات المعتزلة."

(108) أبو الحسن الأشعري (874 - 936 م) تبنى فكر المعتزلة ثم تخلى عنه. مؤسس مذهب الأشاعرة. له ثلاثمائة كتاب منها "اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع" و "الإبانة في أصول الديانة".

(109) نظام الملك السلجوقي (1018 - 1092) والي خراسان الوصي على ملكشاه ابن ألب بن أرسلان السلجوقي، لكنه تفرد بالحكم (1072). أنشا نظامية نيسابور وبغداد. السلاجقة أمراء تركمان ينتسبون لقبائل الغُز. السلاجقة موضوع حديثنا من فرع الكبار الذين حكموا من 1037 - 1175..

(110) الإمام ابن حزم، علي بن أحمد (994 – 1063) فقيه وشاعر وفيلسوف ومتكلم ومؤرخ أندلسي. وزير المستظهر (1023) وتفرغ للكتابة بعد مصرعه. له "الفصل في الملل والأهواء والنحل" وهو أول تاريخ مقارن للأديان. وله في الأدب "طوق الحمامة".

(111) "الطوائف" اسم أطلقه العرب على طائفتين من الملوك. الأولى قامت على أنقاض الدولة "الأرشاقية" في بلاد فارس (القرن 3 ق. م .) ،والثانية، وهي المعنية هنا، قامت على أنقاض الدولة الأموية في الأندلس (1031م).

(112) "المرابطون" سلالة من البربر تنتمي لقبيلة "لمتونة" إحدى قبائل صنهاجة. حكمت المغرب وشمال أفريقيا حتى تونس. أسسها يحيى بن إبراهيم الجدالي. أشهر ملوكها يوسف بن تاشفين الذي قضى عليه" الموحدون".

(113) "الموحدون" سلالة مغربية أسسها المهدي بن تومرت. قضى على" المرابطون" بعد احتلال مراكش. مدت نفوذها على الأندلس. أخذت دولتهم في الانحطاط إثر وفاة السلطان يعقوب المنصور. استقل الحفصيون بتونس 1228، وبنو عبد الواد بتلمسان 1235. قضى على هذه الدولة بنو مرين (المرينيون) الذين احتلوا مراكش 1269.

(114) "بني عابر" عشيرة بدوية هامشية. يقال إنها أصل العبرانيين (اليهود). هم أبناء عابر بن شالح بن أرفكشاد بن سام المولود بعد الطوفان. و"سام أبو كل بني عابر...." (الكتاب المقدس. العهد القديم. سفر التكوين. الإصحاح 10/21).

(115) أرض كنعان تاريخيا وجغرافيا جزء من آسيا الغربية تضم فلسطين وفينيقيا الواقعة على سواحل البحر (لبنان حاليا). يدعي الصهاينة أن عشائر سامية عاشت في هذه المناطق في الألف الثالثة قبل الميلاد. وكلها أمور في حاجة لدراسة. تعاقب على حكم هذه البلاد المصريون، الفرس، الرومان ، فاليونان.

(116) سيد القمني. النبي موسى وآخر أيام تل العمارنة. – القاهرة: المركز المصري لبحوث الحضارة؛ دار العالم العربي للطباعة، 1999. ص 15.

(117) "إمبراطورية الرجل المريض" اسم أطلق على الإمبراطورية العثمانية في مرحلة انحطاطها. حاول البعض تحديد بداية الانحطاط من عصر خليفة معين، إلا أن الوصف استعملته لغة السياسة الدولية منذ هزيمتها أمام إبراهيم باشا (1830) إلى نزول الباب العالي عبد المجيد الثاني عن عرشه في استانبول، وإعلان الجمهورية في 1924.

تصاعد في معظم أنحاء العالم، في العقود الأخيرة، استعمال الدين لأهداف سياسية. برزت قوى وتيارات سلفية تسعى لإعادة تأكيد الهوية الدينية في الحياة العامة، سواء كان هذا في صورة حركات إسلامية، أم تصاعد للتيارات الأرثوذكسية اليهودية المتطرفة، أم حركة الكنائس البروتستانتية الأصولية، أم نمو الأصولية الكاثوليكية التي تعتبر كل أوجه التقدم خطرا على الإنسان.

هكذا تدعو الكثير من المنظمات اليهودية المتطرفة لسياسة نابعة من الكتب المقدسة وتحقيق حلمهم في إقامة دولة دينية يهودية. أصروا على ضرورة مراعاة السلوك الديني الصارم، خاصة في يوم السبت، وتحديد من هو اليهودي، وفرضوا على أنفسهم أن يعيشوا بمحض إرادتهم في أحياء يهودية مغلقة لا يقطنها سواهم. ولهم دور سياسي لا يمكن إغفاله في ضرورة إقامة دولة إسرائيل على كامل أرض إسرائيل (هآرتس) لتضم شعب الله المختار.

الهندوسية أيضا ليست مستثناة من ربط العقيدة بالهوية. بعض حركاتها تنعى على الدولة العلمانية أنها لا تحمي، بما فيه الكفاية، الهوية الدينية للمجتمع الهندوسي، بخاصة في مواجهة مسلمي الهند الذين تكررت رئاستهم للجمهورية[(1)] في الوقت نفسه الذي تسعى فيه حركات إسلامية لتضخيم هويتها الدينية في المجال السياسي.

أما عن الأصولية الكاثوليكية الرومانية الداعية للعودة إلى التقاليد التطهرية الدينية، فهي في صراع مع محاولات جعل الإيمان يتماشى مع العالم المعاصر، والتخلي عن التمسك الصارم بالتراث الكنسي البابوي. تبلور هذا الصراع حول قرارات مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965) وتوصياته. رفض المونسينيور مارسيل لوفيفر، رئيس حركة الكاثوليك التقليديين، قرارات مجمع الفاتيكان المذكور باعتبارها توفيقية، وأهمها رفض حكومات الهيئات الكنسية، مفهوم سلطات البابا، وإباحة القداس باللغات السوقية (العامية). في يونيو 1988 قام لوفيفر بترسيم أربعة أساقفة – بريطاني، سويسري، إسباني وفرنسي – في "إكون" بسويسرا. ولما كان مهددا بالإيقاف منذ 1976 فقد صدر بحقه قرار الحرمان هو والأساقفة الأربعة، مما أدى لحدوث انشقاق في الكنيسة الرومانية، وأصبحت للتقليديين وعددهم مائة ألف أماكن عبادتهم ومنظمتهم الخاصة.[(2)]

هذا ولا يمكن نسيان الأصولية الشيعية التي طرحت على العالم الإسلامي، من خلال الثورة الإيرانية، نموذجا إسلاميا متطرفا. إذ إنه بقيام الجمهورية الإسلامية في مارس 1979، بعد شهر من عودة الخميني من نوفل لو شاتو (فرنسا) إلى إيران، اكتشف الغرب في الإسلام جانبا مجهولا مزعجا ويصعب فهمه، عندما صفى "الملالي" العديد من المنظمات والأحزاب التي شاركت في الثورة، وكان لها دور لا ينكر في انتصارها: حركة مجاهدي خلق وحركة فدائيي خلق وحزب توده الشيوعي وغيرها. كما انقسم العالم الإسلامي، فالبعض فرح لسقوط الشاه المؤيد لأمريكا وإسرائيل، وتوجس البعض الآخر خوفا من انتشار عدوى حكومة آيات الله. أما النظم فقد رفضت إعلان النظام الجديد نموذجا للحكم الديني القوام على تطبيق الشريعة. هذا ولم يرتح العالم العربي

استعمل الباحثون والمفكرون مفردات مختلفة للتعبير عن نفس المعنى المقصود، ليس في اللغة العربية فحسب، بل في اللغات الأجنبية أيضا. أطلق على الفصل بين الدين والدولة في البلدان البروتستانتية الناطقة بالإنجليزية Secularism، والناطقة بالألمانية Sokulasierung المأخوذة عن اللاتينية Saeculum، وتعني في الأصل "الجيل من الناس"، ثم اتخذت في اللاتينية الكنسية معنى خاصا يميز المجال "الدنيوي" عن المجال "الروحي". أما في البلدان الكاثوليكية الناطقة بالفرنسية فقد استعملت كلمة Laicité (معرَّبة في تونس اللائكية)، وهي في التركية Laiklik، المشتقة من كلمتين يونانيتين Laos، أي الناس، وLaikos ،أي عامة الناس لتميزهم عن رجال الدين "الاكليروس".

ظهرت العلمانية "سكيولار" في الإنجليزية و"لاييك" في الفرنسية لتعبر عن المجتمع الذي ليس للدولة فيه علاقة بالدين. الاعتقاد مسألة خاصة بالمواطن هو حر فيها. ولما كانت الدولة هي نتاج العقد الاجتماعي الذي أبرمه المجتمع المدني، فقد مِلت في البداية لاستعمال "الدولة المدنية". شجعني على هذا ما وجدته في أدبياتنا العربية من استعمال لهذا التعبير عند الحديث عن المؤسسات اللادينية. فالشيخ محمد عبده يصف الخليفة بأنه ‘‘حاكم مدني من جميع الوجوه،’’ الأمر الذي سنؤكده من خلال السرد. ويتكلم فرح انطون في حديثه عن "ابن رشد وفلسفته" عن فصل السلطتين الدينية والمدنية، ولم أكد أستقر على "الدولة المدنية" حتى جذب انتباهي ما يحدث في مصر.

لا شك أن الدولة المصرية ليست دينية، فتكون حسب هذا المفهوم "دولة مدنية". لكن هل هي دولة تفصل بين الدين والدولة؟ لئن كانت كذلك فما وظيفة عقيدة المواطن المسجلة في كل هوية؟ ما معنى الإصرار على أن الشريعة "المصدر الرئيسي" للتشريع في الدستور؟ ما معنى الإصرار على دين رسمي للدولة، وهي شخصية معنوية يفترض أن لا دين لها؟ لماذا تمتنع الجهات الإدارية عن تسجيل عقيدة المواطن من غير الديانات الثلاث التي يعترف بها الإسلام؟(4) لكل هذا كان لا بد من العثور على صفة أخرى غير "المدنية" تعبر عن الحقيقة العلمية والواقعية للدولة التي لا تميز عقائديا بين المواطنين، دولة المواطنة الديمقراطية، خاصة مع وجود حركات إسلامية تؤمن أن الإسلام "دين ودولة" وتمارس نشاطا كاملا تحت شعار "الإسلام هو الحل". كان لا بد من إعادة النظر في صفة "دولة مدنية" وللبحث عن الصفة.. صفة الدولة التي تقف بمعزل عن معتقدات الناس ولا تميز بينهم حسب عقائدهم .. صفة يقبلها العقل وترتاح لها النفس.

لجأت إلى "المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة" للدكتور عبد المنعم الحفني. فوجدت أن هنالك "عَلمانية" بفتح العين، كنقيض للكهنوتية، وهي بحكم مصدرها اللغوي الإغريقي Laikos، مستعملة بالمعنى نفسه في اليهودية والمسيحية. لكن عندما بدأ عصر التنوير في أوروبا، وكان فصل الدين عن الدولة من أهم طروحاته، لم يكن الأمر يقتصر على أن يكون الناس "عَلمانيين" بفتح العين، أي ‘‘يعملون للدنيا وغايتهم هذا العالم.’’ لهذا أرجح اشتقاق "عِلماني"، بكسر العين، من العلم لأن التنوير قام على العلم، علم الدنيا. ‘‘والعلمانيون في بلاد الإسلام هم الذين ينادون بتطبيق القوانين الوضعية، باعتبار القانون يصاغ من أجل المصلحة، والمصالح تتغاير، ومن ثم تتغاير القوانين، ولا يرون إمكان أن تظل الشريعة الواحدة تحكم الناس لمئات وألوف السنين ... كانت الشريعة لازمة في طفولة الإنسانية، ونحن الآن في عصر العقل والعلم وقد بلغت الإنسانية الرشد.’’

للرومان أيام يسوع، فهي وليدة ظروف لا علاقة لها بالحكم ولا بفصل الدين عن الدولة، هي صورة أخرى من }لا تقربوا الصلاة...{ اجتزاء لئيم من النص الأصلي. لقد تحرك يسوع داخل الإطار الروحي الذي يخص الأنبياء. اقتصر على مهاجمة السلطة الكهنوتية اليهودية التي يمارسها أحبار اليهود في المجتمع. "ودخل يسوع إلى هيكل الله وأخرج جميع الذين كانوا يبيعون ويشترون في الهيكل وقلب موائد الصيارفة وكراسي باعة الحمام. وقال لهم: مكتوب بيتي بيت الصلاة يدعى وأنتم جعلتموه مغارة لصوص."[(8)] فلما سئل بعد هذا عن السلطة التي سمحت له بكل هذا لم يجب. أما عن سعي الكنيسة بعد صعود يسوع للسيطرة على السلطة السياسية فهو الدليل الحاسم على أن هذا لا علاقة له بالعقيدة، بل كان النتيجة الطبيعية لانقسام كنيسة روما بين شرقية وغربية، واعتناق قيصر الشرقية (بيزنطة) قسطنطين الديانة المسيحية، ثم اندماج الكنيسة في الدولة، ودخول البابوية في الغرب في صراعات وتحالفات مع الأباطرة والأمراء. وتنمو الرغبة في التسلط حتى تصبح الكنيسة سلطة سياسية وعسكرية لا تقل عن سلطة الملوك والأباطرة.

ظروف المسيحية في الواقع الأوروبي

عرفنا كيف أن "أعط ما لقيصر لقيصر..." لا يمكن أن تكون الأساس الذي بني عليه الفصل العلماني بين الدين والدولة في العالم المسيحي. ونضيف الآن أنه حتى ولا مشاركة الكنيسة في السلطة كانت السبب، ولا مجرد صراع البابوات مع الأباطرة والأمراء على السلطة كان السبب. السبب الحقيقي كان تمسُّك الكنيسة بأن العقيدة هي عنوان الحقيقة، احتكار رجال الدين معرفة مقاصد ومضامين وأهداف هذه الحقيقة واستعمالها كعلم لاهوتي، بل وتوظيفها في إقناع جموع المؤمنين أنهم وحدهم القادرون على إعدادهم في حياتهم الدنيوية لصعود ملكوت السماوات. كان احتكار الحقيقة سلطة، سلطة استعملتها الكنيسة للمشاركة في السلطة الدنيوية السياسية أو السيطرة عليها. ووجدت السلطة السياسية الدنيوية أن سلطة ذات قداسة كافية لجعل الملك الأمير، أيا كان، ظل الله على الأرض. كان لظل الله على الأرض هذا في كل من الدين والدنيا أهدافه الخاصة التي يعمل على تحقيقها حتى ولو تعارضت مع أهداف الناس ومصالحهم. كان التحالف، وحتى الصراع، بين قداسة الكنيسة وقدسية السلطة، التي استعملها الطرفان أسوأ استعمال، هو ما أدى إلى قناعة شعوب البلدان المسيحية بضرورة فصل الدين عن الدولة ضمانا لسعادة المجتمع وتقدمه. ما أدى إلى هذا هو ما اقترفه احتكار الحقيقة من آثام سجلها التاريخ بمداد الخزي وحروف العار.

عرفنا كيف انقسمت الكنيسة إلى شرقية وغربية، لكننا لم نتطرق لما كان لظهور الإسلام، أو بالأحرى الإمبراطورية العربية التي امتدت من حدود الصين إلى جنوب فرنسا، من مضاعفات على أوروبا المسيحية. كانت تجارة الشرق قاعدة اقتصادية لا غنى عنها للحياة الأوروبية مما أدى لاستفحال الصراع بين قواها السياسية والاجتماعية للحصول على القسط الأكبر من الموارد المتوفرة محليا، خصوصا بعد أن قطعت الإمبراطورية العربية الطريق على الاستثمارات الأوروبية. أحد الأمثلة على هذا الواقع أنه عندما دعا البابا ليون الثالث الإمبراطور شارلمان[(9)] ليلة عيد الميلاد (800 م) إلى روما لتتويجه، كان لكل منهما حساباته الخاصة. البابا يريد الاستفادة

من نفوذ الإمبراطور السياسي والاقتصادي، والإمبراطور يريد الاستفادة من قداسة التاج الذي يضعه على رأسه ممثل يسوع، لهذا سرعان ما دب الخلاف بينهما عندما حدث تقارب بين شارلمان وهارون الرشيد.[10] تداول المؤرخون روايات عدة معظمها يدور حول خبث شارلمان. أن يستفيد الإمبراطور من تتويج البابا ويخُضع السلطة الروحية للسلطة الزمنية، دون أن يستفيد البابا من تجارة الشرق. كما لم يكن لأطماع شارلمان حد، لم يكتفِ بسلطة القرار، بأن يصدر القوانين المنظمة للحياة، بل أخذ يعلم ويوحد الطقوس الدينية. لم يكن محض مستبد، بل رجل دولة، كان يعرف القراءة ربما دون الكتابة، مع ذلك اعتنى بالثقافة في عاصمته "اكس لاشابل"، كان رجل دولة يسعى ليصبح إمبراطور أوروبا كلها. فقد كان العالم، أيام حكمه، منقسما لأربع إمبراطوريات: الصين وكانت بعيدة جدا؛ بيزنطة التي لا يتعامل معها؛ العرب فوق جواد يعدو عبر القارات؛ والإمبراطورية "الكارولينجية" التي كان شارلمان أحد أفرادها، وكان يسعى من خلالها أن يكون، وحتى أصبح، أبا أوروبا وإن ندر استعمال اللقب. رغم ذلك كان مجرد اللقب مزعجا للبابا. وبالفعل خضعت السلطة الروحية للسلطة الزمنية، إلا أن الإمبراطورية الهشة، ما لبثت أن انقسمت. انقسمت إلى فرنسا في الغرب، ألمانيا في الشرق، واللورين في الوسط[11] مع ذلك استمرت الصراعات التي لا تتوقف ولا تنتهي. البابا يوحنا 12 يمنح البركة الإلهية لأوتو الأول (962 م) الجالس على عرش ألمانيا، لكن هذا لا يمنع "أوتو" من تنصيب القساوسة، ولما اعترض البابا، يعزل "أوتو" يوحنا ويعين بدلا منه البابا ليون 8، فيعزل يوحنا ليون طبعا. وقد استمر هذا الصراع حتى أحست أوروبا بالوهن يدب في إمبراطورية العرب. عندها ينتهز البابا "أوربان الثاني" الفرصة ليوحد أوروبا الممزقة (1092 م) فيصدر من "كليرمون" نداء يدعو فيه لاستعادة "الأرض المقدسة" إذكاء لعواطف المسيحيين البسطاء، وفي الواقع لاستعادة السيطرة على موانئ شرق البحر الأبيض المتوسط وبالتالي أسواق الشرق. دامت الحرب المقدسة ثلاثة قرون، ولكم تركت هذه الحرب، المسماة "صليبية" زورا، من آثار دامية لا بين العرب والمسيحيين فحسب، بل وبين المسيحيين أنفسهم أيضا. يذكر الباحث الفرنسي جان بواسونا من بين هذه الجرائم: نهب مدينة القسطنطينية (1204 م) بواسطة الصليبيين، الأمر الذي لا يمكن أن ينساه الأرثوذكس أبد الدهر، وإضعاف بيزنطة لدرجة قصوى حتى سقطت كثمرة ناضجة تحت سنابك خيل العثمانيين (1453 م). سمى لويس عوض الحروب الصليبية ‘‘القرصنة باسم الصليب’’.[12] وقال ميشيل بالار ‘‘بتحويل الحرب الصليبية عن أهدافها المعلنة، فقدت البابوية مصداقيتها في توحيد المسيحيين وراء القاصد الرسولي.’’[13]

هكذا تحولت الكنيسة، في شتى الميادين، من ‘‘كنيسة توبة ومحبة إلى كنيسة عدوان وكراهية’’ في حياة الناس العامة والخاصة، لم تترك كبيرة ولا صغيرة إلا وكان لرهبانها وقساوستها ومطارنتها وبطاركتها تدخل فيها. إن المجال لا يتسع لسرد ما حدث عندما تخلت كنيسة القرون الوسطى عن تعاليم يسوع وانخرطت في أمور السياسة تلبية للمطامع الدنيوية، لهذا سنكتفي ببضعة أمثلة من بحر التاريخ الدامي، تتصدرها محاكم التفتيش[14] سيئة السمعة.

محاكم التفتيش .. حريق الدنيا ونار الآخرة!

في النصف الأول من القرن الثالث عشر أقيمت محاكم دينية لمواجهة الخروج على الدين، إذ إنه في مدينة ألبي على نهر الفارن، جنوب فرنسا، حدث أن تعرض الألبيجيون لحرب إبادة.(15) كانوا طائفة كاثوليكية لهم رأي خاص في حق الملكية اتباعا لقول يسوع "... إن أردت أن تكون كاملا فاذهب وبع أملاكك وأعط الفقراء فيكون لك كنز في السماء..."(16) وكذلك "وأقول لكم أيضا إن مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غني إلى ملكوت الله."(17) شنت عليهم الكنيسة حربا لا هوادة فيها دامت 21 عاما بقيادة سيمون ده مونتفور(18) هذا ولم يكن الألبيجيون طائفة معزولة، بل كانوا فرعا من طائفة "الكاتار"(19) التي ظهرت في بلغاريا وامتدت إلى إيطاليا وفرنسا. ولم تتوقف الحرب المدمرة ضدهم إلا بعد توقيع اتفاقية باريس (1229)، هاجر على إثرها من تبقى من أتباعها باتجاه الألب وألمانيا، لهذا أقام البابا جريجوار التاسع في 1231 محكمة خاصة في مقاطعة "لانج دأوك"(20) حيث مدينة تولوز، عهد بها في البداية إلى رهبان الدومينيكان. تميزت إجراءاتها بالسرية المطلقة، البحث الدائم والتنقيب في ضمائر الرعية، وباستجواب المتهم دون محام. عممت ممارسة التعذيب على جميع المحاكم الكنسية، وتراوحت العقوبات بين المحرقة والسجن المؤبد والمؤقت، وندر أن بُرِّئَ خاطئ أمام هذه المحاكم. كانت خطيئة، إثر ظهور البروتستانتية، أن تولِّد قابلة بروتستانتية امرأة كاثوليكية ، حتى ولو لم تجد غيرها. خطيئة تستدعي العقاب للخروج على تعاليم الكنيسة. في تولوز انتحر شاب بروتستانتي لفشله في الحصول على وظيفة بسبب طائفته، فادعى والده "جان كالاس" أن وفاته كانت طبيعية خوفا من أن يمثل بجثة ولده وتعلق على مشنقة عقابا للمنتحر. إلا أن الكنيسة، وقد أفلت منها المنتحر، اتهمت الأب بقتل ابنه ليمنعه من اعتناق الكاثوليكية!! فألقي القبض على الأب ومات تحت التعذيب. وفي نفس الوقت تقريبا عذب الفتى "لابار" ابن السادسة عشرة وقطع رأسه وألقي بجسده في النار لاتهامه بتشويه الصليب.(21) فهل كان غريبا أن تحرق حية، في مدينة روان بأمر من بيير كوشون، أسقف بوفيه، الموالي للإنجليز، البطلة الفرنسية جان دارك، المشعلة للحس الوطني الفرنسي ضد الغزو الإنجليزي، على أنها ساحرة وكافرة.

هذه مجرد عينات اكتوى بنارها مواطنون أبرياء، لكن كانت هنالك، إلى جوار كل ما سبق، خصوصيات لبلدان معينة. إسبانيا مثلا تبنت محاكم التفتيش في 1482 بعد انتهاء الحكم العربي مما جعل لمحاكم التفتيش فيها اختصاصات أوسع من غيرها، أول هذه الاختصاصات كان التنقيب في صحة اعتناق العرب للمسيحية، بعد سقوط الأندلس. كان هؤلاء العرب (المورسك)(22) من الأغنياء الذين كانت لهم مصالح لم تمكنهم من مغادرة البلاد، فاعتنقوا المسيحية، وكان لا بد من التيقن من سلامة العقيدة. وكانت الكنيسة تفضل ثبوت العكس للاستيلاء على أموالهم قبل حرقهم أو على الأقل طردهم. الاختصاص الثاني لمحاكم التفتيش الإسبانية كان الكاثوليك الإسبان والبرتغاليين من أصول يهودية. كان هناك ظن دائم أن اليهود ظلوا يمارسون طقوسهم الدينية سرا. كما قيل إن دور اليهود في وصول العرب إلى إسبانيا كان أحد الأسباب لبدء التنقيب في ضمائرهم من القرن الرابع عشر فقط(23) على أية حال لم يحل عام 1492 إلا وكانت الملكة إليزابيث

الأولى الملقبة "الكاثوليكية" قد سمحت لمحاكم التفتيش بطرد يهود إسبانيا عن بكرة أبيهم.

.. والعلم كفر!

لم تكن كل هذه العذابات حفاظا على الدين وصحيح الإيمان حسب الكتب المقدسة، بل من أجل مكاسب ومصالح دنيوية شارك فيها المحتكرون لصحيح الإيمان بنصيب كبير. زعمت الأرستقراطية الإقطاعية أن "النبل يجري في دم النبلاء والخسة تجري في دم الفقراء"! ولم تقصِّر الكنيسة في إعلان أن الرق وقنانة الأرض عاشا في ظل كل الديانات. وعملت بكل الوسائل على دعم علاقات اجتماعية تناقض كل ما دعا إليه يسوع المحبة، علاقات مع قيصر لا مع الله، وكان لا بد لهذا الموقف أن يتجلى في علاقة الكنيسة بالعلم.

لم يكن الموقف من كوبرنيك[24] ونظامه الذي تدور فيه الأرض حول الشمس معبِّرا عن رفض الكنيسة الكاثوليكية لحقيقة علمية فحسب، بل لكون هذه الحقيقة مخالفة، وهذا أخطر، لوجهة نظر الكنيسة في الكون التي كانت ترى أن الأرض مركز الكون وليس الشمس. الدليل على ذلك أنه حتى مارتن لوثر، وهو البروتستانتي اعتبر كوبرنيك "حمارا". كانت الخطورة في التشكيك في احتكار الكنيسة للصواب وأن رجالها نبع الحقيقة. بناء عليه كان ثبوت أي خطأ لاهوتي حتى ولو كان علميا، يهدد البناء الاجتماعي الكنسي الصارم. هكذا لاقى العالم البولندي كوبرنيك سوء العذاب تمهيدا لحرقه لولا أدركته العناية الإلهية فمات في السجن قبل تنفيذ الحكم فيه (1543). أما العالم الكبير والفيلسوف المتصوف جوردانو برونو[25] فلم يكن سعيد الحظ مثل كوبرنيك، إذ أحرق حيا في كامبو ده فلوري (بستان الأزهار) في روما (1600). كانت تهمته الدعوة لنظرية كوبرنيك إلى جوار الزندقة والردة والطعن في المسيحية، وهي اتهامات تتبع تلقائيا تهمة الفكر المخالف للكنيسة. وللحقيقة أن أربعة علماء أزعجوا الكنيسة أيما إزعاج في القرنين السادس والسابع عشر: كوبرنيك، جوردانو برونو، جاليليو جاليلي (1564 - 1642) عالم الطبيعة والكواكب، مخترع الميكروسكوب والتِلِسكوب. كون كل هذه الأمور لم ترد على ألسنة رجال الكنيسة كان كفيلا بإحالة هذا العالم الكبير لمحاكم التفتيش. استغرقت محاكمته مدة طويلة، ولم ينجُ جاليليو من الحرق حيا، بعد سجنه وإهانته كأسوأ ملحد، إلا لأنه تذرع بالدبلوماسية وأعلن في 1633 ''أن النصوص [المقدسة] ليست علمية ولا يفترض فيها أن تكون علمية. لم يكتب الكتاب المقدس ليعلمنا الفلك، لم يقصد الروح القدس أن يرشدنا لكيفية سير السماوات، بل كيفية الصعود للسماء.''[26] أما الرابع فكان العالم الألماني يوهان كبلر (1571-1630)[27]، الذي اكتشف أن مدارات الكواكب حول الشمس بيضاوية، ووضع بيانات الجاذبية التي وضع عليها نيوتن[28] أهم نظرياته، وقد لاقى من جراء كل هذا عنتا. ضحية أخرى هي العالم الطبيب جوليان لامتري (1709-1751) الذي سجن وعذب قبل أن يُنْفى لأنه قال إن ''جميع الأجسام الحية تطورت من نطفة أصلية خلال العمل المتبادل للجسم والبيئة.''[29] هذا ولم تكن الكنيسة البروتستانتية أقل قسوة من زميلتها الكاثوليكية، إذ أحرق جون كالفن، في جنيف، العالم سرفيتيوس لأنه أوشك على

اكتشاف الدورة الدموية!! ولم يكن اندرياس فاسيليوس، أبو علم التشريح، أسعد حظا لأنه "يعتدي على جسد الإنسان مخلوق الرب."

الاستعمار لنشر المسيحية

يسلط باحثان، أحدهما مصري والآخر فرنسي، الضوء على جانب جديد من جوانب ما جره اقتران الدين بالسياسة من أهوال على البشرية. بعد محاكم التفتيش اتجهت الكنيسة إلى التوسع الاستعماري. تسابقت للسيطرة على الدنيا الجديدة ونهب ثرواتها دول جنوب أوروبا بقيادة إسبانيا تحت إلحاح البابوات، الذين سرعان ما لحقت بهم دول الشمال بقيادة إنجلترا. وكانت البداية في اكتشافات كولومبس في 1492. يقول الدكتور لويس عوض "هذا الصراع الاقتصادي يفسر ضراوة الكاثوليك في البلاد الكاثوليكية في اضطهاد البروتستنت وضراوة البروتستانت في اضطهاد الكاثوليك، فالتهمة كانت دائما الزندقة والهرطقة الدينية، لكن التهمة الحقيقية كانت التعاون والتعاطف مع أعداء الوطن السياسيين والاقتصاديين."(30)

أما الباحث الفرنسي جان بواسونا فقد وجد أن الكنيسة بدلا من الدخول مع العلماء في معركة حول الفضاء، وجدت أن هنالك الكثير مما يجب عمله لتحديد مدى امتداد كوكبنا "ولن تكون البواعث الدينية بالتأكيد هي الوحيدة لتبرير جهود الرجال للتعرف على أراضي الإنسانية ... كان هنالك أيضا ظمأ للذهب والفضة."(31) كانت إرادة نشر رسالة الإنجيل، إلى جوار المسائل الأخرى، هي الهدف المعلن. إلا أن ما كان يعوق هذه الرسالة هو الإسلام الممتد حتى إسبانيا غربا والبلقان شرقا، مغلقا الطريق إلى الأماكن المقدسة ومهددا فيينّا بعد الاستيلاء على القسطنطينية. ولم يكن من المنتظر أن يندفع ملوك إسبانيا والبرتغال إلى هذه المغامرة بعد هزيمة الحروب الصليبية. كانت كل هذه الأفكار تداعب رؤوس البابوات منذ بداية الألفية الثانية عندما أخذوا يرددون أن رسالة الإنسان "المشارك في تنظيم الكون كتابع للرب أن ينشر رسالته في أنحاء الأرض." لذلك ما إن سقطت غرناطة (1492) واسترد الملوك الكاثوليك إسبانيا حتى استجابوا لإلحاح البابوات، وأطلقوا كريستوفر كولومبس للتوجه إلى الهند عن طريق الغرب لاستعادة أسواق الشرق من الباب الخلفي، وتحرير القدس، هذه المرة، بعد أن فشلت الحروب الصليبية في تحقيق هذا الهدف. إلا أن كولومبس رسا على أول أرض وجدها في 12 أكتوبر 1492، ظنها الهند وعَّمدها باسم سان سلفادور، واختصر يوما من أيام الرحلة الأربعة والثلاثين حتى تكون ثلاثة وثلاثين لتتطابق مع سنوات حياة المسيح. لم لا، بعد عماد الأرض سان سلفادور (القديس فضة)، يصبح هدف الرحلة "أن يسود الإنجيل الهند ويواجه الإسلام على الجبهة الغربية لتحرير القدس ... وتمول حملة الصليب من الغنائم المنتظرة من الأراضي الجديدة في الهند والصين ومن ... ذهبها."(32) كل هذه الأهداف المقدسة ولم يكن على مراكب كولومبس الثلاثة غير مسجل العقود .. ولا قسيس واحد. كان من المفروض أن تؤول كل هذه الأراضي إلى البابا الكسندر السادس الشهير، المولود رودريجو بورجيا. ثم جاء من عرف أن هذه الأرض ليست الهند، وسماها باسمه أمريجو فسبوتشي (1507)، فكانت أمريكا. ولما كان كل هذا باسم الصليب، كان على الملوك أن يطلبوا

من البابا الكسندر الحصول على جزء من هذه الأراضي، رضخ قداسته بالطبع للضغوط، ووزع المستعمرات على ملوك إسبانيا والبرتغال، مع إرسال المبشرين!

لم تكن هذه المحاولات الوحيدة للوصول للشرق، فقد حاول بحارة الملك البرتغالي هنري الرُبّان (1394-1460) وجان الثاني (1481-1495) تحقيق نفس الهدف بالالتفاف حول الساحل الإفريقي، فتم اكتشاف رأس الرجاء الصالح (1487). ولا تكاد تمضي عشرون سنة على اكتشاف فاسكو دي جاما (33) هذا حتى عثر ماجلان(34)، بتكليف من شارلكان(35)، حفيد إيزابيل، على طريق الهند من الغرب والاستيلاء على بقية القارة الأمريكية من الجنوب ويعمدها "اللاتينية". كل هذا لإطفاء الظمأ الذي لا يرتوي للذهب والفضة، الظمأ للفتح باسم الصليب على أشلاء سكان البلاد الأصليين. الأمر الذي بدا واضحا وتجلى من صرخة يسوعي حقيقي هو القس الدومينيكاني لاس كاساس للملك شارلكان مستنكرا فظائع المستعمرين - استعباد الأهالي كرقيق، وامتهان كل عادات الشعوب المحلية وتقاليدهم - رافضا أن يتم كل هذا باسم الصليب. وما كان في يد الملك أن يصنع شيئا، فقد أصبح المستعمرون والكنيسة هم مركز القوة. تطلع شارلكان حوله فلم يجد غير أوروبا أكثر انقساما وكنيسة أكثر سيطرة. تنازل الملك المؤمن عن العرش، ولجأ إلى دير يوست في إسبانيا.

يقول ميشيل أونفراي "يتحدثون كثيرا عن المذابح باسم الدين الكاثوليكي في أمريكا الهندية ، عن عدم الاعتراف بروح وإنسانية الهنود من قبل المستعمرين العتاة ... يا له من شيء مضحك بالنسبة لبارثولوميو ده لاس كاساس! لأننا عندما نطلع على وصيته بعد موته لن يكون هذا المسيحي الشجاع أقل إشعالا للهيب الغضب من كل ما كتب أكثر أبناء أمريكا اللاتينية تطرفا."(36)

مكيافيللي .. وإيطاليا التي فقدت كل تقوى

إنني أحاول قدر الإمكان التركيز على ما أدت إليه أعظم العقائد تسامحا وسلاما ومحبة عندما مارست السياسة، كيف حولت السلطة عقيدة "أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مبغضيكم..."(37) إلى عذبوا إخوانكم، واحرقوا أبناء دينكم أحياء .. إلا أن من أخذتهم العزة بالإثم نسوا أن الليل يتبعه نهار، وأن تقدم المجتمع والنهوض بالأمم ما كان ممكناً أن يحدث إلا بإصلاح حقيقي للدين وإبعاده تماما عن مجال العمل العام.

كان مكيافيللي من أوائل من أحسوا بخطورة ما بلغته الأمور. ظهر هذا جليا في عمليه "الأمير" و"أحاديث تيتوس ليفيوس"، وكلاهما معني بدور الدين في رقي الأمم وانحطاطها، إلى جوار رسائل أخرى مهمة حول الحاكم والحكم. ربما، وهذا مجرد ظن مني، لاطلاعه وهو في مطلع الشباب على ما قاله توركويمادا (1498)، رئيس محاكم التفتيش الإسبانية لأحد ضحاياه، مبررا إحراقه هو ومئات غيره بعد إعدامهم على الخازوق، "نحن نحرقك في الدنيا، رحمة بك، حتى ننقذك من النار الأبدية في الآخرة."(38) جعله هذا الواقع البشع من أوضح من تعرضوا لفساد

القيادة الروحية في زمانه. ''إن هذه البلاد فقدت كل تقوى وكل دين بسبب المثل السيئ الذي يقدمه البلاط البابوي ... ونحن [الإيطاليون] مدينون في المقام الأول للكنيسة وللكهنة بأننا أصبحنا مجردين من الدين وأشرارا.''(39) اهتزت كل أحاسيس مكيافيللي عندما اكتشف كلمة "الوطنية" الجديدة التي لم تسمعها أوروبا منذ أكثر من ألف عام ''في ظل الكنيسة الدينية والأخوة في الدين بدلا من الأخوة في الوطن.''(40)

لم تحرك كل هذه المساوئ المصلحين الصادقين فقط، بل وبعض رجال الدين وإن اختلفت الدوافع. قام القس الفلورنسي الشهير سافونا رولا (1452-1498)، المعاصر لمكيافيللي والخطيب المفوه، بأكبر حملة تنديد بفساد المؤسسة الدينية وإقبالها على الدنيا، وضرب الأمثال. فالأصل في العقيدة الكاثوليكية أن رجال الدين لا يتزوجون. ''إن الرهبان والكرادلة والبابوات ينذرون لله ثلاثة نذور يوم يدخلون باب الدير: نذر العفة، ونذر الفقر، ونذر الطاعة. وها نحن نرى البابا الكسندر السادس، جهارا نهارا، له ثلاثة أولاد غير شرعيين هم: سيزار بورجيا دوق أوربينو، ولوكريشيا بورجيا ، ودوق كانديا، وها نحن نرى البابوات يبيعون صكوك الغفران ... يرهبون مخالفيهم بقرارات الحرمان، وها نحن نرى رجال الدين من رأس الكنيسة إلى أصغر كاهن يكنزون المال ويقتنون الضياع.'' (41)

لم ينسَ شيئا حتى بنوك التقوى.(42) لكم كانت الفضائح تزكم الأنوف في روما، مركز البابوية! حتى أن لويس عوض خص هذه الحالة بقوله '' ساءت سمعة الكنيسة في عصر سافونارولا حتى غدا الناس يتندرون بقولهم عن القسيس: إن سمعته الطيبة تتنافى مع انتسابه للكنيسة.

فولتير .. وفرنسا بلاد المجازر والقتل

تندر الناس من القساوسة في إيطاليا، أما في فرنسا، "بنت الكنيسة البكر"، فقد صرخ فولتير من هول ما رأى ''اسحقوا العار.'' لهذا انشغل فولتير، في السنوات الأخيرة من عمره، بالكفاح ضد طغيان الكهنة ورجال الدين لدرجة أجبرته على الانسحاب من النضال ضد الظلم والفساد السياسي. ''لقد أوقفت نفسي دائما على بذل جهدي المتواضع لأجعل الناس أقل سخافة وأكثر شرفا.''(43) اكتشف من خلال واقع الحياة أن ''أول كاهن كان أول محتال يقابل أول أحمق.'' وجد أن دخول التعصب الديني إلى ميدان السياسة كان مصدر النزاع المسيحي الدامي. الخلافات، ولو بسيطة، حول علم اللاهوت هي التي سببت هذا النزاع المرير والحروب الدينية حتى أصبحت هذه الخلافات السخيفة المقيتة مصدر الخوف والرعب الشديد. ''إن الإنسان الذي يقول لي آمن كما أومن وإلا فإن الله سيعاقبك، سيقول لي آمن كما أومن وإلا سأغتالك!''(44) لم يعد في مقدور فولتير الساخر الابتسام. لهذا لم يكد يسمع باشمئزاز دلامبر(45) من الدولة والكنيسة وأنه سيسخر من كل شيء حتى رد قائلا '' ليس هذا وقت التهكم والسخرية ... هما لا يتفقان مع المجازر والقتل. ليست هذه بلاد [فرنسا] الفلسفة والسعادة. إنها بلاد المجازر والقتل.'' وانطلق في إشعال روح فرنسا ضد

مظالم الكنيسة. فجر ثورة فكرية أدت لتحطيم القهر وساعدت في قلب العرش. وجه نداء لكل أصدقائه ومحبيه ومريديه يدعوهم فيه إلى المعركة. "وحدوا أنفسكم واقهروا التعصب والأوغاد. اقضوا على الخطب المضللة والسفسطة المخزية والتاريخ الكاذب ... لا تتركوا الجهل يخضع العلم حتى يدين لنا الجيل الجديد بعقله وحريته." ألستم معي أن الله بريء من هؤلاء القياصرة والكرادلة.

كانت حملة عنيفة تلك التي شنها المفكر الكبير على الكنيسة حتى قال هلفسيوس(46) "لقد اجتاز فولتير نهر الربيكون ووقف على أبواب روما"، تشبيها بوقوف الفاتحين على أبواب القلاع الساقطة. لهذا حاول الفاتيكان، في هذه المحنة، شراء ذمته، فعرضت عليه البابوية قبعة كاردينال في محاولة للوصول لصلح وتسوية معه، وكأن منصب كاردينال معقود اللسان سيثير اهتمام رجل كانت له السيادة الفكرية في العالم بلا منازع.(47) رفض فولتير العرض وبدأ بتوجيه نقد عنيف حول صحة النصوص والوثوق بها. تساءل عن كيفية إثبات أن اليهود هم شعب الله المختار منذ أربعة آلاف سنة، وذلك إلى جوار جميع الأسئلة التي تبرز التناقض الروائي، وانعدام التسلسل التاريخي في التوراة، و"العهد القديم" الجزء الذي لا يتجزأ من "العهد الجديد" ويكونان معا الكتاب المقدس.

مع كل هذا يجب ألا نفترض أن فولتير كان ملحدا. يقول في "الفيلسوف الجاهل" إنه قرأ سبينوزا ورأيه في وحدة الكون، لكنه ابتعد عنها لكونها أفكارا ملحدة. وفي إشارة لهولباخ (48) قال إن عنوان كتابه "نظام الطبيعة" يدل على عقل منظم مقدس هو الله. على أية حال فقد مرض فولتير عندما اقترب من الثمانين، وعندما بلغ الثالثة والثمانين قرر زيارة باريس قبل أن يوافيه الأجل "وربما شعر بحقه في أن يموت في باريس التي أبعد عنها طويلا. ما إن وصلها حتى اكتظت غرفته بالزوار الذين كانوا حوالي ثلاثمائة، رحبوا به بحرارة حتى أكلت الغيرة قلب لويس السادس عشر." كان من بين الزوار الفيلسوف والسياسي الأمريكي بنجامين فرانكلين وحفيده، يومها طلب فرانكلين من فولتير أن يبارك الحفيد، فوضع يده على رأس الطفل وطلب منه أن يكرس حياته "لله والحرية."

عندما اشتد المرض دخل عليه قسيس ليسمع اعترافه فسأله فولتير، "من أرسلك؟" ولما أجابه: "الله." طلب منه أن يقدم أوراق اعتماده. انصرف الكاهن طبعا، وطلب فولتير كاهنا آخر، لكن هذا رفض تقديم الغفران لفولتير ما لم يوقع على اعترافه وإيمانه بالمذهب الكاثوليكي إيمانا راسخا. بالطبع ثار فولتير ثورة عارمة وأصدر بيانا قال فيه "أموت على عبادة الله، ومحبة أصدقائي، وكراهية أعدائي، ومقتي للخرافات والأساطير الدخيلة على الدين...."

صدر هذا البيان في 28 فبراير 1778، وتوفي في 30 مايو. رفضت السلطات دفنه في مقبرة مسيحية في باريس. لكن أصدقاءه استطاعوا الخروج بالجثمان من باريس "ووجدوا قسيسا يفهم أن الأحكام الدينية لا تقف في وجه العباقرة، ودفنوه في أرض مقدسة."(49)

بعد وفاته بإحدى عشرة سنة قامت الثورة الفرنسية. وفي 1791 أجبرت الجمعية الوطنية لويس السادس عشر على نقل رفات فولتير إلى البانثيون(50)، مقبرة عظماء الأمة. التف حول

رفاته، أثناء مروره بشوارع باريس، مئة ألف رجل وامرأة، بينما اصطف على جانبي الطريق الذي مر به ستمائة ألف فرنسي. خرجت كل هذه الحشود لوداع من كان لكتاباته وآرائه فضل إعلان "بيان حقوق الإنسان والمواطن"، الوضع المدني لرجال الدين (سبتمبر 1789)، حرية العقيدة، وفصل الدين عن الدولة.

حملت العربة التي نقلت رفاته هذه العبارة "لقد أعطى فولتير العقل قوة دافقة عظيمة وأعدّنا وهيأنا للحرية"، ولم يحمل القبر غير ثلاث كلمات: هنا يرقد فولتير.

أما لويس السادس عشر فلقد كان من بين آخر كلماته، وهو في سجنه قبل إعدامه بالمقصلة، ‘‘هذان الرجلان دمرا فرنسا’’: فولتير الذي آمن بالعقل، وروسو الذي آمن بالطبيعة.

* * * * *

كانت حقبة زمنية زاهرة بالتنوير، زاخرة بالإصلاح الديني تزهو بها شعوب تصبو لتقدم البشرية كلها لا في أوروبا القارة وحدها. إذ اندلعت الثورة الإنجليزية بقيادة كرومويل، وأعدمت الملك تشارلز الأول (1649). ولم تكن ثورة الاستقلال الأمريكية (1776) تقل أهمية بما أعلنته من مبادئ المساواة والتسامح الديني والتمسك بالدولة المدنية، مما سنعرض له تفصيلا في مكانه. وتلتهما بالطبع الثورة الفرنسية التي أعلنت قيام أول دولة علمانية (1789) دونما شبهة علاقة مع "ما لقيصر وما لله". لهذا وجد المفكر الأكاديمي محمد أركون ‘‘أن المعارضة بين مسيحية تميز بين السلطتين وإسلام يخلط بينهما ... تمييز سريع وسطحي وغير مقبول، لأنه لا يحسب حساب الشروط التاريخية.’’(51)

أوضاع الجزيرة العربية ودولة النبي

كما انطلقنا في المسيحية من الواقع التاريخي نجد أننا لو أمعنا النظر في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي كانت عليها الجزيرة العربية في عصر ظهور الإسلام، أوائل القرن السابع الميلادي، لوجدنا أوضاعا قبلية بكل ما تعنيه من فرقة وتشتت وانقسام: سلطات على "الحمى"(52) عصبيات تتنافس إلى حد الصراع؛ أعراف وآلهة متنوعة تسود المجتمعات في البادية والحضر. ولم تكن مكة ويثرب، رغم ازدهار نسبي، بمنأى عن هذا الخضم المتلاطم من التنوع والتخاصم. مثل بسيط يدل على مدى خطورة هذا التفتت القبلي والذي أوردته المراجع الثقات. تقول الأخبار في "أيام العرب"(53) إن كسرى أنو شروان(54) إذا أراد أن يرسل شيئا إلى عامله في اليمن كان جند فارس يحرسون القافلة من المدائن حتى تسلم للنعمان بن المنذر في الحيرة(55) والنعمان يحرسها برجال من بني ربيعة حتى تصل إلى "الحنفية"(56) في اليمامة، الذين يحرسونها بدورهم حتى تسلم لتميم (57) الذين يسيرون بها حتى تسلم لعامل كسرى في اليمن. كان لكل عشيرة أو

قبيلة في الطريق "جعالة"(58) لضمان وصول القافلة كاملة آمنة، اخترت هذا المثل لأن صاحب القافلة هو كسرى نفسه. ولأهمية هذا الواقع الاقتصادي على العلاقات الاجتماعية بين القبائل والعلاقات السياسية في الجزيرة العربية بين قواها المختلفة. كل هذا لم يحل دون وقوع "يوم الصفقة"، عندما هاجم بنو تميم قافلة لكسرى وقتلوا وسلبوا من فيها وما فيها، وهي قصة طويلة انتهت باستدراج بني تميم إلى حصن المشقر(59) حيث أجهز على معظمهم.

لئن كان هذا "اليوم" بين فارس وإحدى القبائل إلا أن الأمر لم يخلُ من معارك بين القحطانيين والعدنانيين، ربيعة وتميم، قيس وكنانة، التي لم تكن لتنتهي حتى ينشب القتال بين القحطانيين أنفسهم، ربيعة فيما بينها وقيس فيما بينها. معارك نشب بعضها لأتفه الأسباب مثل حرب "البسوس"(60) التي دامت أربعين عاما لقتْل كليب ناقة البسوس خالة جساس. لهذا كان السعي لتوحيد الجزيرة للخلاص من هذه السلبيات هدفا قديما تطلعت إليه قريش بالذات منذ أيام قصي بن كلاب جد النبي الأكبر الذي أقام دولة مكة القرشية، فاهتم بإعادة بناء الكعبة وخدمة الحجيج حتى يجمع القبائل حولها. كما أن "الأحناف"(61) وجدوا أن الإله الواحد هو مفتاح وحدة الجزيرة، وقد لخص الإمام الرازي (62) عقيدة الأحناف في الإخلاص لله وحده، حج البيت، ملة إبراهيم، وكانوا من أول المتطهرين "لا يدخل مسجدهم طامث ولا جنب،" وتطلعت روحهم للوحدة في ظل الدولة. هاشم بن عبد مناف عقد الإيلاف مع القبائل حتى بلاد الشام لتسهيل مرور القوافل. ورأى عبد المطلب علاوة على كل الأسباب السابقة أن عدم قيام دولة موحدة "ذلا وعارا" بمقاييس العصر، مع وجود دولة فارسية وحبشية وأشباه دول حميرية وغسانية. كان الدين عاملا من عوامل الإصلاح في العصور القديمة، الإله الواحد وَحدة، وتعدد الأوثان فُرقة. كما كانت الإمبراطورية البيزنطية إحدى أبرز الأمثلة، إذ جمع الإمبراطور قسطنطين بين البابوية وشخص القيصر، وأن القيصر ظل الله على الأرض، ولا شك أن عبد المطلب عرف بهذا، وقد تكون الفكرة راودته وإن كنت أُغلّب "تحنفه" الذي يؤكده أمره بقطع يد السارق، تحريم الزنا ونكاح المحارم، منع وأد البنات، ومنع طواف العراة بالكعبة(63). كان حفيده محمد يعيش في كنفه حتى الثامنة. ولكم أن تتصوروا كيف تكون المفارقة التاريخية عجيبة لو لم يسر محمد على نهج الجد الأعلى قصي، ولا اقتدى بهاشم، ولا ثبت ما أرسى دعائمه جده عبد المطلب. لو لم يستقر في عقله وذهنه وميراثه العائلي كل هذا، فهل لم يفهم شيئا من رؤيته وهو شاب يافع شيوخ مكة وأشرافها مشرعين سيوفهم على بعضهم من أجل الفوز بشرف وضع الحجر الأسود ويلجأون إليه حسب الرواية المعروفة. ناهيك عن كونه شاهد ورمى مع أعمامه في حرب "الفجار"(64) التي كانت عبارة عن أربعة حروب بين أبناء البلد الواحد، بين كنانة وهوازن، بين قريش وكنانة، بين كنانة وبني النضير، والرابعة بين كنانة وقريش من جانب وهوازن من جانب آخر. أبعد كل هذا لا تكون الدولة وتوحيد الجزيرة العربية ضرورة إستراتيجية عند أي مفكر عربي سليم الفكر، ناهيك عن كونه نبيا وبغض النظر عن نوع رسالته الروحية؟

نعم ما كان في مقدور محمد أن يتغافل عن هذا الإرث العائلي العشائري ولا هذا الهدف الإستراتيجي بالنسبة لاستقامة الحياة في الجزيرة، كما لا نستطيع أن نلبسه لبوسا دينيا "دين ودولة" لخلو القرآن من قريب أو بعيد لأي إشارة من هذا القبيل، بل على العكس كانت ستحدث

مفارقة تاريخية فعلا لو لم يقم النبي القائد (ص) بجعل البناء السياسي لدولة الجزيرة، الذي تطلعت إليه الأفئدة منذ قرون، عاملا تعبويا حول رسالة التوحيد الدينية. كانت الدولة ضرورة إستراتيجية لاستقامة حياة الجزيرة العربية قبل الإسلام، ولهذا لم تخرج فتوحات النبي (ص) عن حدود الجزيرة. تعامل مع المواضيع السياسية والدينية بقدر بالغ من الدقة حتى لا يختلط الديني بالدنيوي. بلغ به الحرص والدقة، وهو من يأتيه حديث السماء، حد الإصرار على ''لا تكتبوا عني شيئا سوى القرآن، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه.'' هذا حديث أخرجه الترمذي (توفي 279 هـ) عن أبي سعيد الخدري.(65) كان الصادق الأمين لا يدعي أي قوة خارقة ''ما أنا إلا بشر.'' كان الصادق الأمين لا يدعي الإحاطة بكل شيء علما، ولا يتردد في إعلان ''أنتم أدرى بشؤون دنياكم.'' وفي أمور الدين انحصرت حجته في القرآن على وجه التحديد، ومن السنة ما كان تطبيقا عمليا للقرآن أو شرحا شفهيا له. حتى في هذا الجانب فإن محمد أركون يعتبر أنه ''... عندما ينقل القبلة من القدس إلى مكة ... وعندما يعود إلى مكة ويدمج في الرموز الإسلامية الجديدة جميع شعائر الحج القديم وأركانه الفيزيائية، وعندما يغير قواعد الميراث وتنظيم الزواج في سياقها القبلي فهو يبني تدريجيا سيميائية تغدو معها المنظومة الجاهلية بالية، وتجعل ممكنا بناء دولة تطبق النظام السياسي الجديد، وتجعله قابلا للحياة.''(66)

الدولة الإسلامية ليست ركنا من أركان الدين، لا هي من الأصول ولا الفروع، مع ذلك ظلوا سنين طويلة، في إصرار على مخالفة النبي القائل ''ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم. فإذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم، وما نهيتكم عن شيء فدعوه.'' وهو حديث رواه مسلم في صحيحه. مع ذلك لم يجعلوا من أقواله فحسب، بل من أفعاله، أيا كانت، بل ومن صمته، علامة قبول ترقى للسنة واجبة الإتباع، وبالتالي تكون دولة المدينة، التي أقامها بيديه، سنة واجبة الاتباع، وتصبح من صلب الشريعة. لكنهم نسوا أن الصادق الأمين، الأمين على مصالح الأمة، لم يأمرنا بشيء متعلق بالدولة. ترك دولة المدينة، رحل عن عالم الأحياء، دون أن يحدد ما يجب أن يتبع، على الأقل، لاختيار من يخلفه. وأتنازل هنا عن بيعة "الغدير" لعلو شأن من تخطوها. أستطيع أن أؤكد أنه تركه لأنه أمر دنيوي، لأننا أدرى بشؤون دنيانا. من هنا كان لا بد من وقوع حادث "السقيفة" الشهير(67). قالوا إن النبي أراد أن يترك الأمر شورى بين المسلمين، وأنا أرجح هذا، إلا أن الشورى اقتصرت على المجتمعين في "السقيفة": الصديق وابن الخطاب وأبي عبيدة من المهاجرين وجمع من الأنصار على رأسهم سعد بن عبادة كبير الخزرج. قيل في تفسير هذا إن بني هاشم كانوا مشغولين بتجهيز جثمان النبي للدفن، لكن لا ذكر في أي رواية لأحد من أبطال بدر وأحد وخيبر: بلال وعمار وأبي ذر وسلمان، الخ، أشاوس الإسلام وبناة الدولة بسيف العزيمة وعزم الرجال. لعل دقة الموقف والحرص على سلامة الدولة الوليدة أديا للعجلة، وهو في النهاية أمر مدني وليس دينيا. هكذا اختير الصديق ثم أخذت بيعة الأمصار فيما بعد، وخرج وعاظ السلطان، كما جاء في كتابات عصر التدوين المنمق، بفتوى نسبت إلى "الشيخين" للمصداقية، وأنا أنزههما عنها، أفتيا بأن ''أمرهم شورى بينهم'' لم تأتِ في مجال التشريع، ''بل في مقام وصف أخلاقيات المؤمنين وسلوكياتهم...'' خالية من الدلالة على كونها من شروط الحكم.(68) ربما كان ذلك صحيحا، لكنهم لكي يمنعوا أي نقاش حول الموضوع قالوا إن الشورى في هذه الحالة كانت شكلية، لأن النبي عهد لأبي بكر بإقامة الصلاة وهو على

فراش الموت. حتى هذه الفتوى تصدى لها الإمام ابن حزم وهو يناقش العلة والتشبيه في مجال رفضه للقياس كمصدر من مصادر التشريع، ‘‘ارتضاه النبي لديننا فمن باب أولى أن نرتضيه لدنيانا.’’ لم يطعن في خلافة الصديق، لكنه رفض التشبيه بين إمامة الصلاة وإمامة السياسة، ولم يرَ في الأولى أي تفضيل لأبي بكر للخلافة، فالنبي استخلف عليا على المدينة في غزوة تبوك(69). قياس الاستخلاف الذي يشمل الصلاة والحكم أهم من الصلاة وحدها. ثم يضيف أن النبي (ص) ‘‘أمَّرَ خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وأسامة بن زيد على من هو أفضل منهم وأقرأ وأقدم هجرة وأفقه وأسن، وهذه هي شروط الاستحقاق للإمامة في الصلاة، وإنما شروط الإمارة حسن السياسة ونجدة النفس، والرفق في غير مهانة... ولو حضر عمرو وخالد وأسامة، وهم غير أمراء [جند]، مع أبي ذر وأبي بن كعب، ما ساغ لهم أن يؤموا ... ولا أن يتقدموا أبا ذر وأُبيّ ....’’(70) رغم كل هذا لا أجد مناصا من التساؤل عما إذا كانت الإمامة أو الإمارة تغني عن البيعة الكاملة؟

لست في مجال قبول أو رفض هذه الروايات، ولا حتى في وارد التعليق على مفهوم "الشورى" كمجرد وصف لسلوكيات المؤمنين فيما بينهم، ولا كون الموالاة لا تعني غير المحبة والمودة!! فقد يكون كل هذا تم لصالح الأمة واستقرار الدولة الوليدة. جل ما أردته هو إبراز جانب السياسة واستبعاد عنصر الدين وأنه لا دين في السياسة. حتى لقب "خليفة رسول الله" فهو من خَلَفَ يَخْلِفُ أي من أتى بعد الرسول، إذ هو تعبير لغوي بحت، ‘‘الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما، من وظائف الحكم ومراكز الدولة.’’ كما قال الشيخ علي عبد الرازق. (71) دليل آخر من واقع الحياة تلك الرواية التي تقول إن أعرابيا دخل على عمر بن الخطاب في أول حكمه مخاطبا، ‘‘يا خليفة خليفة رسول الله ... فقاطعه عمر، ‘‘على رسلك ما أنا إلا أمير المؤمنين!’’ إمارة المؤمنين صفة للحاكم، فقد عرف ذاك الزمان في العسكرية "أمير العشرة"، أي قائد العشرة، وتتصاعد الرتبة إلى المائة والألف حتى تبلغ "أمير الجند". حتى الآن ما زلنا نسمع بأمير مكة وأمير الحجاز بعد أن كان هناك أمير قرطبة، كلها صفات لا تعني غير القيادة ومسؤولية الحكم حسب الأعراف ولغة العصر بلا أي مدلول ديني. إن خلافة رسول الله لا يمكن أن تحتوي على أي محتوى ديني مقدس بعد النص القائل }...اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا....{(72) صدق الله العظيم.

المصلحة هدف الدولة والسياسة

الحقيقة أن "الشيخين" أبا بكر وعمر لم يبدعا أو يضيفا شيئا دينيا لبناء الدولة. التزم الصِدّيق شعار "ما كنت لأفعل شيئا لم يفعله رسول الله"، وعلى هذا الأساس رفض حتى جمع آيات القرآن في مصحف بعد استشهاد الكثير من حفظة القرآن في حروب الردة، لكنه تمسك بمبدأ سيادة الدولة في خلافه مع عمر حول حروب الردة. قال عمر ‘‘علام تقاتلهم وقد حقنوا دماءهم بأن شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله.’’ كان جواب الصديق، ‘‘والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه لرسول الله (ص) لقاتلتهم عليه.’’(73) وهو أمر دنيوي بحت، أما أمير المؤمنين عمر فقد عمق

مدنية الدولة أكثر إذا تناقض العدل مع النص، كإيقاف حد السرقة عندما أصاب المدينة جدب، ولعل هذا القرار هو أصل مبدأ "الضرورات تبيح المحظورات" الذي ورد في أصول الفقه بعد ذلك بأكثر من مائة عام. كما أنه أقدم على فعل سلطوي بحت عندما أبطل نصيب المؤلفة قلوبهم من الفيء وهو مذكور في القرآن، علاوة على البناء الإداري والفني للدولة الجديدة بعد هزيمة الفرس والروم. ولا يفوتني هنا أن أذكر أن الفتوحات، حتى في ظل الخلافة الراشدة، لم يكن هدفها الأوحد نشر الدعوة. فخطابه إلى "العاصي ابن العاصي" عمرو بن العاص أمير مصر أيام الجدب ليهرع إلى نجدة المدينة من جدبها، والرد عليه بأنه سيرسل إليه عيرا أولها في المدينة وآخرها في مصر. وفي رواية أخرى ‘‘برحل رأسها عندك وذيلها عندي!(74) أي قافلة مؤونة أولها يصل المدينة وآخرها لم يزل على ضفاف النيل. واضح أنها لم تكن سياسة دولة دينية لنشر الدعوة ولو بالسيف مما يتناقض مع "لا إكراه في الدين"، بل كان الهدف الاستيلاء على ممتلكات إمبراطوريتين مريضتين (الفارسية والبيزنطية) لاجتلاب الفيء والجزية والخراج، ويأتي الإسلام بالتبعية لمن أراد الفرار من دفع الجزية "عن يد وهو صاغر" أو ممالأة لحاكم. المال لازم لبناء الدول ودعما لسياسات لا لنشر العقائد والرسالات. ما يؤكده التاريخ أن تلازم الدين والدولة انقطع بوفاة النبي لارتباط الصفتين في شخص القائد.

تقول حقائق التاريخ، أولا، كان خمس الجزية والخراج يذهب لبيت المال (الدولة)، والباقي للمقاتلين اسما ولشيخ القبيلة فعلا. ثانيا، فرضت الجزية على المسيحيين واليهود في البداية ثم امتدت لتشمل الصابئة والمجوس مقابل حمايتهم وصيانة ملكياتهم. ثالثا، من يدخل الإسلام من أهل الذمة يدفع الزكاة بدل الجزية، والفلاح يدفع الخراج. رابعا، عندما أقبل أهل الذمة على اعتناق الإسلام، صدر قرار بتحديد عدد من يسلمون حتى لا تضعف إيرادات الدولة.(75) يقول البلاذري(76) إن ‘‘العمال التابعين للحجاج في العراق كتبوا إليه يشكون انكسار الخراج لأن أهل الذمة يسلمون!’’ خامسا، اعتادت القوات العربية الغازية الاستيلاء على ممتلكات أغنياء المدن المفتوحة وأشرافها الذين فروا إلى الريف، ولم يستولوا على الأراضي إلا في عصر الخليفة الثالث عثمان. هكذا يمكننا القول إن الأرستقراطية القرشية التي أسلمت يوم فتح مكة (الطلقاء) قد تحولت في ظل هذه الظروف من أرستقراطية تجارية إلى أرستقراطية تجارية إقطاعية طبعت الدولة بطابعها. كان عمر بن الخطاب (رض) قد أمسكها في المدينة ‘‘خوفا منها وخوفا عليها.’’ فلما تولى عثمان وخلى بينها وبين الطريق لم تلبث الفتنة أن ملأت الأرض شرا، كما قال العميد طه حسين. وحتى بدا خلل الرماد وميض نار لم يجد من يطفئه من عقلاء القوم فكان وقودها جثثا ضراما. وهبت الثورة وانطلق الثوار من مصر والبصرة والكوفة، الانتفاضة التي أطلق عليها كتاب التاريخ المنمق "الفتنة الكبرى"، كانت ثورة لأن انعدام المساواة لم يكن بالشيء المستور، فالطبري يورد على لسان عثمان إيثار قرابته بقوله، ‘‘... أنا في رهط عيلة وقلة معاش فبسطت يدي في شيء من ذلك المال!’’ صحيح أنه رد لبيت المال 65 ألفا (لم يقل الطبري دينارا أو درهما) مع أن الهبات كانت بالملايين، إذ ذهب خُمْس خراج أفريقيا لمروان بن الحكم علاوة على 100 ألف له ومائتي ألف لأبي سفيان بن حرب. وكان معاوية طيلة الوقت يوجه كافة الأنواء لشراعه بكل برود القاتل المحترف وهدوء المتآمر. ‘‘احتفظ معاوية بقواه العسكرية في حالة حياد حتى ليغلب الظن أنه تماطل في إرسال العون لعثمان بالمدينة حتى قتله الثوار!’’ ويذهب طه حسين المذهب نفسه، إذ

يقول، ‘‘وعرف بعد ذلك أن عثمان قد حصر فلم يخف لنصره ... ثم جاءه كتاب عثمان يستغيثه ... فأبطأ عن نصره ... وظل متربصا حتى قتل الشيخ. وهنالك نهض يطلب بدمه!’’ بل إن هذا الحماس الزائف لم يدفعه أيضا لمساندة طلحة والزبير عسكريا "يوم الجمل". اكتفى بالتأييد السياسي والمساندة الكلامية حتى تقضي إحدى القوتين على الأخرى، موفرا كل قواه للمواجهة الحتمية مع المنتصر في معركته "هو" من أجل الخلافة، ليصبح سليل الطلقاء خليفة للمسلمين وأميرا للمؤمنين. ويا لسخرية الأقدار!

أين الدين من الدولة في كل هذا؟ غير أن التاريخ المنمق يأبى إلا أن يعلق الأمر كله برقبة "ابن الجيران"! أصر التاريخ المكتوب بأثر رجعي على اتهام يهودي اسمه عبد الله بن سبأ الذي رآه العميد طه حسين وهما من الأوهام. شخصية اخترعها المخترعون لحاجة في أنفسهم. ‘‘إن أمر السبئية وصاحبها ابن السوداء إنما كان منحولا قد اخترع بآخره....’’ ويضيف العميد طه حسين عن المروجين لقصة ابن سبأ بأنهم ‘‘يسرفون على أنفسهم وعلى التاريخ إسرافا شديدا. وأول ما نلاحظه أننا لا نجد لابن سبأ ذكرا في المصادر المهمة التي قصت أمر الخلاف مع عثمان، فلم يذكره ابن سعد ... ولم يذكره البلاذري في أنساب الأشراف.’’ لئن كان عبد الله بن سبأ هذا هو الذي كان يتنقل بين مصر والبصرة والكوفة محرضا الثوار على عثمان فهبوا من الأمصار مسلحين بمفاهيم دينية، حريصين على تطبيق قواعد الإسلام وشرائعه تطبيقا عادلا، معلنين أن الفساد ليس من الدين؛ وكان ابن سبأ من أسبغ على الخلافة قداسة تمثلت في إعلان ابن عفان عندما طالبته الوفود بالاعتزال ‘‘لا أخلع قميصا ألبسنيه الله!’’ فهل كان هو أيضا الذي حرك طلحة والزبير ضد عثمان في البداية، لتفضيله بني أمية عليهم في المناصب الكبرى. وأين كان ابن سبأ عندما انقلبوا فور مصرعه مطالبين عليّا بدمه، أم أن الأرستقراطية القرشية التي نمت في عهد عثمان، وإن نقمت عليه إيثاره لقرابته، كانوا يخشون، في نفس الوقت، أن تتعرض مصالحهم وزعامتهم لخطر أعظم لو تولى "إمام المتقين" علي؟ تكفي هذه الصورة لتكشف خرافة ابن سبأ. إثر "معركة الجمل" طلب علي من محمد بن أبي بكر ‘‘انظر هل وصل إلى أم المؤمنين [عائشة] شيء من مكروه؟’’ فلما بلغ محمد هودج أخته سألها: أما سمعت رسول الله يقول:علي مع الحق والحق مع علي؟ ثم خرجت تقاتلينه! قالت: فليغفر الله لي ... إن عليا من الأخيار هو أعلم الناس بالسنة.’’(77) أخيرا وليس آخرا، هل كان ابن سبأ أيضا هو الذي حرض معاوية على رفض البيعة لعلي، والخروج بجند الشام ضد أمير المؤمنين؟ لم تكن الثورة في حاجة ليهودي يؤلب المؤمنين على دينهم، بل كان المستثير والمؤجج للهيب الثورة هم أعداء الإسلام ومن ناصبوه العداء من أول يوم حتى فتح مكة، ثم أعلنوا إسلامهم وفي قلوبهم حقد لا ينطفئ. يقول العميد طه حسين ‘‘فالفتنة إذن كانت عربية، نشأت بتزاحم الأغنياء على الفيء والسلطان، ومن حسد العامة العربية لهؤلاء الأغنياء ... حتى ظهر الشر ... في الكوفة قبل أي مصر آخر ... وفي مجلس سعيد بن العاص نفسه ... فقال ذات يوم أو ذات ليلة: إنها السواد سواد الكوفة بستان قريش.’’

كان من سوء حظ أبي جهل أنه قتل في معركة بدر، وهو في صف المشركين، فنال بذلك لعنة الأبد. أما أقرانه من طلقاء يوم الفتح فقد فتح التاريخ لهم ذراعيه، لأنهم أسلموا في اللحظة الأخيرة، فنزههم عن كل نقيصة وأضفى عليهم هالات الثناء. فالأستاذ عباس العقاد يقول، ‘‘ظل أبو سفيان إلى ما بعد إسلامه زمنا يحسب غلبة الإسلام غلبة عليه.’’(78) ويقول إن أبا سفيان كان يود من

صميم قلبه أن يهزم المسلمون في "حنين"(79) وأنه هتف عندما رآهم ينهزمون أول الأمر ‘‘ما أراهم يقفون دون البحر!’’ متمنيا أن يُلقى بالمسلمين في البحر. ويضيف الأستاذ العقاد أنه في معركة اليرموك(80) كان يهتف لجيوش الروم حتى تنتصر على جيش غريمه محمد. هذا ويقول الأستاذ سيد قطب إنه يوم تمت البيعة لعثمان اغتبط أبو سفيان وسأل أقرباءه همسا، ‘‘أفيكم أحد من غيركم؟’’ (ليطمئن لعدم وجود غرباء)، وعندما اطمأن هتف قائلا، ‘‘ يا بني أمية تلقفوها تلقُّف الكرة، فوالذي يحلف به أبو سفيان ما زلت أرجوها لكم، ولتصيرن إلى صبيانكم وراثة!’’(81) فأين الدين في كل هذا؟!

ثورة الطلقاء المضادة

بعد توسط الطلقاء خشبة المسرح، بعد أن ساد من ناصبوا الإسلام العداء منذ انطلاق الدعوة، ولا يختلفون عن أبي جهل عمرو بن هشام(82) إلا في طول البقاء إلى يوم الفتح، لا يستطيع من عنده ذرة منطق أن يتحدث عن "دين ودولة". فأنا أصدق الراحل العزيز خالد محمد خالد وهو يروي عن النبي اعتراضه على نصيحة عمر له باتخاذ فراش ليِّن بدل الحصير الذي أثر في جنبه، إذ قال الصادق الأمين ‘‘ماذا يا عمر ... أتظنها كسروية؟ إنها نبوة لا ملك!’’ ويروي خالد أيضا عن النبي قوله، ‘‘إذا ذهب كسرى فلا كسروية بعده ... فإذا ذهب قيصر فلا قيصرية بعده ... ولقد أظلكم من الله خير جديد ... نبوة ورحمة.’’(83) ألا فليقل لي دعاة "الدين والدولة" ماذا كان يقول محمد (ص) لو رأى الخلافة من بعده وقد تحولت إلى الملك الوراثي العضوض، ملك يتوارى منه خجلا إيوان كسرى، ويتمنى قياصرة روما لو وقفوا حجابا على بابه، ملك يطير له لب معاوية فلا يتمالك من أن يصرخ ‘‘أنا أول الملوك!’’ كما يروي اليعقوبي. ملك وضع قاعدته النظرية، والتي تتفق مع البنية الاجتماعية الجديدة، معاوية: ‘‘والله لأستميلن بالأموال ثقات علي، ولأقسمن فيهم المال حتى تغلب دنياي آخرته!!’’ وترتفع في دروب الشام، بين بساتين قصور تجارها والأعيان الجدد من بني أمية، ترتفع أصوات بأهازيج طالما رددوها بعد أن آلت لهم السلطة عادت لتتغنى بانتصار يزيد ين معاوية على أهل المدينة في يوم "الحرة":

ليت أشياخي ببدر شـــــهدوا
جزع الخزرج عند وقع الأسلْ

قد قتلنا القوم من ســــاداتكم
وعدلنا ميل بــــــدر فاعتدل

لعبت هاشـم بالمُلك فـلا رسل
جاءت ولا وحي نـــــــزل

لعبنا نحن فـــي أيــــــامنا
هــكذا الأيـــــام والدنيـا دول

القلوب المؤمنة تستشهد في سبيل العقيدة أما التاريخ فله منطق آخر. لم ينتصر دهاء عمرو بن العاص كما أراد كتبة التاريخ المنمق، بل انتصر الاقتصاد الأقوى والقوى الاجتماعية الصاعدة صاحبة المصالح والتي سخرت كل شيء لخدمتها، حتى إذا ما جاء عصر التدوين الذي حدث على أعين الأنظمة الحاكمة، ويؤرخ له غالبا بعهد المنصور العباسي (136 - 158 هـ). قال السيوطي نقلا عن الذهبي، ''في سنة ثلاث وأربعين ومائة شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير ....'' حتى عندما جاء هذا العصر لم يدونوا هذه الأمور فحسب، بل والتاريخ وأيام الناس كما أرادته القوى السياسية والاجتماعية المتحكمة الصاعدة لا كما كان واقع الحياة وواقع الأحداث!(84)

قد تكون الصدفة لعبت دورا في نجاح عبد الرحمن بن ملجم وحده في قتل الإمام علي، ونجاة عمرو بن العاص، وإصابة البرك بن عبد الله معاوية بجرح فقط. لكن فليبرر لي المتمسكون بأنه دين ودولة ذلك الصمت المريب إزاء ضرب الحجاج الكعبة بالمنجنيق. ولا يرمش لهم جفن إزاء استباحة مسلم بن عقبة مدينة رسول الله. ليس هذا فحسب، بل يعلنون أن علياً لم يكن خليفة لأن بيعته لم تكن كاملة.(85) في نفس الوقت الذي يشفعون اسم معاوية بـ "رضوان الله عليه". تجحظ عيونهم وتحمر وجوههم لمجرد مناقشة قضية الحجاب، أو لاقتراح عدم جعل الشريعة مصدرا وحيدا للتشريع .. ربما .. ربما لأنه لا بأس من ضرب الكعبة بالمنجنيق واستباحة مدينة رسول الله في سبيل خلافة دولة المسلمين وإمارة المؤمنين .. رضي المسلمون أو كرهوا .. قبل المؤمنون أو غلبوا على أمرهم، فعلى هذا جرت العادة منذ أربعة عشر قرنا. كل شيء في سبيل السلطة يهون. فلا علاقة للدين بالدولة، بل هي السياسة والمصالح. هذا ما تدل عليه جميع الحقائق.

قام محمد (ص) بتوحيد عرب الجزيرة، وهو هدف استراتيجي قديم، في ظل دولة تضمن حرية التجارة وأمن القوافل. سار الصديق على الدرب نفسه حفاظا على سيادة الدولة، حتى ولو منعوه عقال بعير كانوا يقدمونه لرسول الله. ثم جاء عمر فوطد الأركان، بنى المؤسسات الإدارية المعروفة في زمانه، وكان أول من أحس أن الأمر اتسع، فحاول رأب الصدع، حاول إيقاف ابن العاص قبل دخول مصر. لم يكن مجرد حذر، أو تخوف من قوة جيوشها، إذ واجه العرب من قبل في أقاليم ذات أهمية إستراتيجية عربية جيوش فارس وبيزنطة دونما تردد. كان عمر مؤمنا أن فتح مصر عمل توسعي بحت لا علاقة له بتوحيد عرب الجزيرة ولا بالدعوة لعقيدة "لا إكراه في الدين"، لكن ابن العاص كان قريبا من الطلقاء.. وكان للطلقاء دائما نظرة مغايرة، فكان ما كان.

النبي نهى والدولة أمرت

لم تكن دولة النبي دولة دينية بمعنى دولة رجال دين، إذ لا رهبانية ولا كهانة في الإسلام. كل قداستها استمدتها من شخص الصادق الأمين ''الذي يأتيه حديث السماء،'' رغم ذلك كان يعلن دائما ''ما أنا إلا بشر'' و''أنتم أدرى بشؤون دنياكم.'' أقول هذا لأنني أعرف بعد أن سقطت حجة "دين

ودولة" عبر تاريخ الأمويين والعباسيين والعثمانيين وكل من لبس قناع الدين ليستبد بالبشر، أعرف أنه بعد أن أدرك المؤمنون الطيبون أصفياء القلوب أنه ليس من حق أحد أو حزب أن يتكلم باسم الله، بل بعد أن شب العالم المعاصر عن الطوق ورفض الدولة الدينية من حيث المبدأ، أعرف، بعد أن حدث كل هذا، أن المتمسكين بالقيم الدينية راحوا يعلنون أنهم لا ينشدون دولة دينية، بل أن تكون مرجعيتهم الشريعة الإسلامية.

يعرف الجميع أن الشريعة في القرآن والسنة الصحيحة. القرآن "كتاب الله" هو النص المؤسس، فلا إسلام قبل النص، ولا إسلام خارج هذا النص الذي أتى بلسان عربي مبين، ولا حجة لشيء خارج النص. لا إسلام قبل النص، ولا شيء ملزم بعد النص }... اليوم أكملت لكم دينكم....{ القرآن هو معجزة محمد الوحيدة، لم يلق محمد عصاه فتحولت أفعى، ولا مشى على الماء، جاء فقط بالقرآن المعجز الذي هو فوق إعجازه "حمَّال أوجه"، كما قال علي بن أبي طالب مدللا على ثراء النص واحتوائه على أكثر من دلالة.(86) وهو القائل أيضا، كلما أراد أحد الاستشهاد بآية قرآنية، "هذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال!!" وهذه أيضا دلالة على أن كل فريق يستطيع أن يتخذ من ثراء النص حجة على سلامة موقفه في وجه الآخر. كانت هذه الحقيقة الأولية مهيمنة على العقل المسلم لفترة من الزمن لم يكن للإسلام فيها سلف ولا تاريخ. كان ذلك في مرحلة التكوين الأولى الممتدة حتى مشارف التدوين (143 هـ). اقتصرت الحجة على القرآن، ولم ينظر الوعي الفقهي أبدا للسنة، كتطبيق عملي للنص أو شرح شفهي له، كمصدر مستقل عن النص إلا فيما بعد، حين بدأت عملية الطلب الواسعة والمبالغ فيها على الحديث في صراع السلطة، مما أدى إلى إشكاليات على مستوى السند والمتن، أتاحت تسلل الكثير من الأحاديث الموضوعة.(87) ولم يقتصر الأمر على هذا، بل بلغ الأمرٍ ببعض أهل الحديث حد القول "إن السنة تنسخ القرآن." ثم حلت محنة الفقه الذي يفترض أن يكون نتاج احتكاك النص بواقع الحياة، إلا أن أحكامه تراكمت ثم وضعت بعد تدوينها، إلى جوار النص، لتصبح بمرور الوقت ذات أهمية مرجعية في العقل المسلم، لتتحول في النهاية نصا أو كالنص. ولا تكمن المشكلة في مجرد كون الفقه جهداً بشرياً تماما، بل في صيرورته مرجعية إلزامية صالحة لكل زمان ومكان، بينما هو نتاج احتكاك النص بواقع زمني مكاني معين، وهكذا لا يملك الحكم الفقهي الإفلات من بصمة الزمن الذي نشأ فيه ولا من بصمة المكان المحيط به لأنهما معا جزء لا يتجزأ من تكوينه، الأمر الذي يفسر فجوة الفصام الواسعة بين العقل الإسلامي والعصر. كل هذا بسبب "منظومة غير نصية لم ينفرد بتأسيسها [النص الخالص]وإنما تأسست بوجه عام على مصادر تاريخية مفارقة للنص، وإن كانت متاخمة له، كالإجماع والقياس."(88) كل هذا في سبيل دعم شرعية دولة أمر واقع لم تجد لها مكانا في الدين.

ما إن اشتد الصراع على السلطة، بمجرد أن تحولت الرسالة إلى دولة، وأبناء وأحفاد المهاجرين والأنصار إلى طبقة، حتى بدا الطلب المبالغ فيه على الأحاديث النبوية نظرا لخلو القرآن من أي دلالات ذات علاقة بدولة سياسية. لم يكن الصادق الأمين وحده الذي نهى عن وضع الكلام على لسانه "ذروني ما تركتم..." بل حذر منه الخليفة عمر أيضا بعد وفاة النبي بعشر سنوات، حتى قبل تفشي طلب الحديث على نطاق واسع. نصح وفد أرسله إلى الكوفة بقوله "أقلوا الرواية عن

رسول الله (ص) وأنا شريككم.'' [(89)] هذا وقد روي أنه حبس ثلاثة من الصحابة لإكثارهم من الحديث. أما ابن حزم في "الإحكام في أصول الأحكام" فهو يورد عن السائب بن زيد أنه سمع عمر بن الخطاب يقول، ''إن حديثكم شر الحديث، إن كلامكم شر الكلام، فإنكم قد حدثتم الناس حتى قيل قال فلان وقال فلان وتترك كتاب الله. من كان منكم قائما فليقم بكتاب الله وإلا فليجلس.'' هكذا نفهم لماذا قال أبو هريرة ''لو كنت أحدث في زمان عمر كما أحدثكم لضربني.''

لقد ضرب عمر أبا هريرة فعلا حتى أدماه لأنه ولاه البحرين وهو "بلا نعلين" فإذا به يملك آلاف الدنانير. وقد اعترض الكثير من الصحابة على أحاديثه التي باتت تملأ كتبنا المدرسية ونحشو بها عقول أطفالنا ويتشدق بها مشايخنا، علما بأن الكثير من السلف قد اعترضوا على أحاديثه بأنها ''لا يوافقه عليها أحد من الصحابة وقد أكذبه عمر وعثمان وعائشة.'' [(90)] أما عبد الله بن عباس الذي كان في التاسعة أو الحادية عشرة عندما انتقل صاحب الوحي إلى جوار ربه فيروي الأحاديث التي تتغنى بجلال قدره ''رأيت جبريل مرتين ودعا لي رسول الله بالحكمة مرتين!'' [(91)] وقد شكك ابن الأثير في مروياته خاصة ظهور يأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها كشرط للإيمان بالكتاب والسنة، وأنها إحدى علامات الساعة العشر، وذلك للكثير من الأسباب التي أهمها مجافاتها للعقل وللقرآن نفسه }لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ...{، علاوة على أن "الساعة" ورد ذكرها في 16 سورة تؤكد على أن علْمها وأمرها عند الله وأن القمر هو الذي ينشق (سورة القمر. الآية 1). أما عن العلامات العشر فهي من قبيل الاجتهاد. حتى واقعة بدر لا يرجع الفضل فيها "للحرب والمكيدة" ولا لقوة إيمان المقاتلين، كما يروي الطبري. فقد كانت لابن عباس رؤية أخرى يعود الفضل فيها لجبريل الذي نزل على صهوة جواده "حيزوم"، حسب الواقدي في "المغازي". ويستفيض ابن عباس بأن النبي أغمي عليه ساعة ''ثم كشف عنه فبشر المؤمنين بجبريل في جند من الملائكة في ميمنة رسول الله (ص)، وإسرافيل في جند آخر بألف، وميكائيل في جند آخر في ميسرة رسول الله!!'' الأمر الذي يرفضه ابن الراوندي بجرأة لكون كل هؤلاء الملائكة ''كانوا مغلولي الشوكة ... فإنهم على كثرتهم ... لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلا! وأين كانت الملائكة يوم أحد؟!'' [(92)] هكذا تتحول الآيات القرآنية التي تطمئن المؤمنين بأن الله معهم إن صبروا واتقوا، وإن استغاثوا يستجب الله لهم بآلاف من الملائكة مردفين، تتحول إلى أساطير مجسمة، مما يسمح لابن الراوندي بمثل هذا التعقيب. هذا ولم يكن ابن عباس في ذمته المالية أشرف من أبي هريرة، إذ شكاه أبو الأسود الدؤلي، قاضي البصرة، إلى الإمام علي ''... إن ابن عمك قد أكل ما تحت يديه بغير علمك....'' [(93)] وعندما سأل علي ابن العباس، تطاول عليه معرضا بمعارك الجمل وصفين والنهروان مؤثرا ''أن يلقى الله وفي ذمته شيء من أموال المسلمين، على أن يلقى الله وفي ذمته تلك الدماء التي سفكت....'' [(94)] فهل يمكن لمن كانت هذه سيرته أن يؤتمن على مصادر الشريعة الإسلامية؟

إذا كان ابن عباس رأى جبريل مرتين، الأمر الذي يختص به الأنبياء وحدهم، فلماذا لا يقول أبو هريرة، بعد أن أغدق عليه الأمويون، ''سمعت رسول الله (ص) يقول إن الله ائتمن على وحيه ثلاثة: أنا وجبريل ومعاوية!'' ويقول أيضا ''ناول (ص) معاوية سهما فقال خذ هذا السهم حتى تلقاني في الجنة.'' [(95)] قيل هذا في العصر الأموي كأحاديث شريفة لا يأتيها الباطل من بين أيديها

ولا من خلفها، حتى إذا ما جاء العصر العباسي خرج الطبري ليعلن أن "بني أمية لعنهم الله على لسان النبي،" ومنه أن رسول الله (ص) قال "إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه." وأنه (ص) قال "إن معاوية في تابوت من نار أسفل درك منها،"(96) لكن مما لا شك فيه، على الأقل من حيث التتابع الزمني، أن الأمويين هم أول من أسس بدعة توظيف الدين لخدمة السياسة عندما تحول الدين إلى أداة لإسباغ الشرعية الإلهية على حكمهم. كذلك لم يقصر ابن عباس في توظيف الدين لخدمة السياسة، بعد أن التحق بمعاوية على جثة ابن عمه علي بن أبي طالب لإظهار مناقب الأمويين بمن فيهم أبو سفيان، الذي لم يصح إسلامه يوما حسب معظم مرويات التراث، ليغدو صاحب مقام خاص عند النبي. يقول ابن عباس "ما سأل أبو سفيان رسول الله (ص) شيئا إلا قال نعم." الأمر نفسه ينطبق على العباسيين. ففي كتاب للسيوطي فصْل عنوانه "الأحاديث المُنْذرة بخلافة بني أمية"، وبعده فصل بعنوان "الأحاديث المبشرة بخلافة بني العباس"، والعنوان نفسه يشهد على الوضع وأنه تم في عهد العباسيين. مما يؤكد الافتراء الأعظم على الصادق الأمين في الأحاديث الموضوعة لأهداف سياسية، قول ابن الجوزي "إذا رأيت الحديث يباين المعقول، أو يخالف المنقول، أو يناقض الأصول، فاعلم أنه موضوع...."(97) ولهذا وحتى لا ندخل في بحث فقهي ليس هذا الكتاب مكانه ولا موضوعه، لا يسعنا إلا التعجب عندما نجد البخاري الذي يرفض "اسناديا" أحاديث معاوية يجد نفسه يقبل "موضوعيا" أحاديث تؤيد الرؤية الاستبدادية عامة وبالتالي الأموية مع أنه في العصر العباسي. ففي باب "أحاديث الفتن" باب قول النبي (ص) "سترون بعدي أمورا تنكرونها." هذا الحديث وما شابهه يخضع المؤمنين بشكل مطلق للوضع السياسي الاستبدادي، سواء كان الأموي أو العباسي، حيث يتم توظيف النصوص من خلال الترجمة الفقهية لتكريس وجوب الانصياع للسلطة وجوبا يستند لإلزامية النصوص.

من هذا الباب قول عبد الله بن زيد، "قال النبي (ص): اصبروا حتى تلقوني على الحوض! سترون بعدي [أي من الحكام] أمورا تنكرونها." والحل هو الصبر حتى يوم القيامة. هذا هو ما يجب أن يستوعبه المتلقي قبل أن يلج عالم الباب ليقرأ بقية الأحاديث، وليفهم من خلالها أن هدفها الحض على الصبر على جور الحكام، لأن النبي (ص) تنبأ بهذه المفاسد المنكرة (وهو القائل لا أعلم الغيب! ومع ذلك يدعو للصبر على المستنكر في قابل الأيام). في حديث أورده البخاري في "باب المغازي" وفيه أنه (ص) قال للأنصار "إنكم ستلقون بعدي أثرة فاصبروا حتى تلقوني على الحوض." كان لا بد لي من العودة للبخاري نفسه في صحيحه. "حدثنا مسدد حدثنا يحيى بن سعيد القطان حدثنا الأعمس حدثنا زيد بن وهب سمعت عبد الله قال: قال لنا رسول الله (ص) إنكم سترون بعدي أثرة وأمورا تنكرونها. قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله. قال: أدوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم." تصنيفة أخرى من "ما لقيصر وما لله". فيم الاختلاف إذن؟ إذا ما أبحرنا أكثر في نفس الباب لا يسعنا إلا أن نجد إصرارا على وجوب طاعة الحاكم أمويا كان أم عباسيا، إذ يعود للظهور ابن عباس، "حدثنا مسدد عن عبد الوارث عن الجعد عن أبي رجاء عن ابن عباس عن النبي (ص) قال: من كره من أميره شيئا فليصبر، فإنه من خرج عن السلطان شبرا مات ميتة جاهلية!" وعن ابن عباس أيضا، مع إسناد وعنعنة مختلفة قليلا، "من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات إلا مات ميتة جاهلية!"(98)

لم أقف كثيرا أمام الهدف من "الوضع" لثقتي أن الصادق الأمين الذي قام ليتم مكارم الأخلاق،

غير مسلح إلا بعزيمة الإيمان وصلابة صاحب العقيدة، في مواجهة قوى الظلم التي لا قبل له بها، مثل هذا القائد لا يمكن أن يأمر بالاستسلام للهوان. لكن ما وقفت أمامه وما لفت نظري هو اهتمام البخاري المدقق المحقق، وهو في عمق الخلافة العباسية، بأحاديث لابن عباس الأموي العريق تفوح منها رائحة الوضع. بحثت حتى اهتديت إلى أن ابن عباس كانت له مكانة استثنائية في العصر العباسي أهلته لأن يلقب "حبر الأمة وترجمان القرآن". فالعباسيون كما سبق أن ذكرنا لم يكونوا أقل من الأمويين رغبة في اكتساب الشرعية السياسية الدينية من خلال وضع الأحاديث والتلاعب بتفسير القرآن، وكل ما يؤكد أن الخلافة العباسية أفضل من الأموية، لأنها تنتسب إلى العباس عم النبي. فالترمذي (توفي 279 هـ) يحدثنا عن ابن عباس أنه قال: قال رسول الله (ص) للعباس: إذا كان غداة الاثنين فأتني أنت وولدك حتى أدعو لك دعوة ينفعك الله بها وولدك، فغدا وغدونا معا، وألبسنا كساء ثم قال: اللهم اغفر للعباس وولده مغفرة ظاهرة وباطنة لا تغادر ذنبا، اللهم احفظه في ولده. وما رواه الطبري ''الخلافة في ولد عمي وصنو أبي حتى يسلموها إلى المسيح.'' (99)

تعمدت التركيز على موضوع السنة كمصدر من مصادر التشريع لأن القرآن، وإن كان "حمَّال أوجه"، إلا أنه قد حفظته الصدور منذ نزوله، وجمعه ابن عفان في مصحفه بعد ثلاثة عقود تقريبا. أما السنة فقد تعرضت لكثير من الأنواء، بدأت بالمنع القاطع حتى لا تختلط بالقرآن، إلى الطلب للاستيضاح والتفسير، إلى المغالاة في الطلب إلى حد الوضع من مختلف الأحزاب. ولم يبدأ جمع الأحاديث إلا في العصر العباسي حيث قام ستة من المحدثين خلال خمسين عاما، من 256 هـ سنة وفاة البخاري حتى 303 هـ عندما توفي النسائي، بجمع الحديث،-وجعله مرجعية، لأن الواقع السياسي الديني اللاحق لوفاة النبي عالج الصمت القرآني المطبق فيما يتعلق بالسلطة بإضافة أبعاد تأويلية لم تكن وقت التنزيل. راح كل من أنصار حزب الشيعة والسنة يؤولون آيات القرآن لتتناسب مع نظريتهم السياسية. ومع أن المسكوت عنه مباح، إلا أن التطلع لاكتساب الشرعية الدينية دفعهم للتأويل بأي ثمن حتى يحرموا حلالا ويحللوا حراما إحكاما للقبضة على أعناق الرجال وتبريرا لما يفعلون. ذهب الشيعة إلى أن القرآن يثبت الوصاية لعلي وأبنائه في خلافة النبي مستندين إلى ما ورد في "نهج البلاغة"(100)، ومن قوله تعالى }... وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله ....{(101) وقوله تعالى }إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين{(102) وفي واحدة من محاورات الخليفة علي مع معاوية يقول ''وكتاب الله يجمع ما شد عنا، وهو قوله تعالى }وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله ....{ فنحن تارة أولى بالقرابة وتارة أولى بالطاعة.'' لكن هذا لا يوضح سبب صمت القرآن، وهو كتاب الأركان والأصول، عن النص على الإمامة وتسمية الإمام نصا صريحا. أسهب النص القرآني في تناول منصب النبوة الذي يؤهل صاحبه لحمل الرسالة من الله إلى البشر، }عالم الغيب فلا يُظهر على غيبه أحدا. إلا من ارتضى من رسول ....{(103) ولم يتخذ المنهج نفسه بالنسبة للإمامة. وبالطبع واجه أهل السنة الشيعة متمسكين بأنه }ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين..{(104)

قلنا إن صمت القرآن الحاسم حيال أمور الحكم يجعلها في مجال المباح، أي أن الشروط الواجب

توفرها في الحاكم ينبغي ألا تتعارض مع العدل والمساواة بين الناس }يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ..إن أكرمكم عند الله أتقاكم....{ (105) وهو أصل من أصول الدين أيدته السنة الصحيحة بقول النبي ‘‘لا فضل لعربي على أعجمي ولا قرشي على حبشي إلا بالتقوى.’’ مع كل هذا اشترطت النظرية الإسلامية في الخلافة الانتماء لقريش كشرط ملزم، استنادا إلى حديث الآحاد الذي استنطق به أبو عبيدة الأنصاري بشير بن سعد في سقيفة بني ساعدة، فحواه ‘‘هذا الشأن بعدي في قريش’’ أو ‘‘الأئمة من قريش.’’ بغض النظر عن مجانبة حديث الآحاد هذا للعدالة أو مجافاته للمساواة ومخالفته لنص قرآني، فضلا عن شرطي العلم والفضل الواجب توفرهما في الخليفة. يؤكد ابن حنبل أنه ‘‘لا يكون من غير قريش خليفة،’’ وهو خبر آحاد مناقض لنص قرآني أرسى قاعدة لا يفوت الشافعي أن يهتبلها فيمسك بآية }الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا{ (سورة آل عمران. الآية 173). أي طالب ابتدائي يستطيع أن يفهم أن أناسا حذروا المؤمنين من أن آخرين استعدوا لهم فلم يخافوا. لكنها عند الشافعي تتحول إلى أحجية يُتلاعب فيها بـ"ظنية" العام في القرآن }الذين قال لهم الناس ...فزادهم إيمانا{ في دلالته على العموم، وأن أخبار الآحاد (الأئمة من قريش) "ظنية" بالضرورة يمكن أن تخصص عموم القرآن!! ناسيا فضيلته أن "ظنية" العام على فرض التسليم بها تتعلق بالدلالة، بينما ظنية خبر الآحاد تتعلق بالثبوت فهما ليسا من طبيعة واحدة. أما عام القرآن فهو قطعي الثبوت بغير خلاف، وخبر الآحاد ظني الثبوت بغير خلاف. لكن ماذا نقول لمن نهاهم النبي عن كتابة سنته حتى لا تختلط بالقرآن فوضعوها على قدم المساواة مع الكتاب، لأنها كما يرى الشافعي في "الرسالة" ‘‘فكان مما ألقي في روعه [ ] سنته، وهي الحكمة التي ذكر الله، وما نزل به عليه كتاب فهو كتاب الله. وكل جاءه من نعم الله كما أراد الله.’’

لسنا في مجال المجادلة حول أن كل شيء من عند الله إلا المعاصي كما قال الحسن البصري، إلا أنها معصية وأي معصية أن يقول النبي ‘‘هذا هو القرآن ... هذا ما يوحى إلي به’’ وتصر أنت على أنك تعرف عنه أكثر مما يعرف هو وتقول ‘‘بل وهذا أيضا أُلقي في روعك وهي حكمتك التي ذكر الله’’ إلى آخره، وهي بلا أدنى شك تكمل الرغبة التي تبدت جلية في توسيع الشريعة حتى تجمع إلى جوار الكتاب، وفي نفس المستوى، السنة، ثم القياس، ثم الإجماع، ثم أقوال أهل المدينة، ثم الفقه. منظومة كاملة، بشرية، كان لا بد أن تُضفى عليها القداسة، لتسبغ القداسة على دولة الأمر الواقع.

توسيع الشريعة منظومة بشرية

السنة بمعناها الواسع أصبحت توضع اليوم في مجمل الفقه المعاصر في مرتبة القرآن، كلاهما موحى به، إن وقع بينهما تناقض جرت عليه قواعد رفع التعارض بين نصين قرآنيين، حتى ولو كان الحديث من أخبار الآحاد. أوردت كل هذا حتى نعرف أن كل ما أضيف للشريعة من مصادر بما فيها سنن نهى النبي والشيخان عن جمعها، ناهيك عن وضعها، لا يمكن أن تحل محل النص الأصلي، الأمر الذي يدعونا إلى رفض إطلاق كلمة شريعة إسلامية على ما نجهل مصدره،

ويشوب مصداقيته شك، لنجعلها مرجعية لتشريعنا وتصرفاتنا، ومرجعية لإدارة شؤون دنيانا والحكم فينا. أقصى ما يمكن قوله "قيم الشريعة".

حتى لا نغرق في متاهات القياس والإجماع، أحب أن أذكر بالقاعدة الأصولية أن ليس في القرآن إلا أوامر ونواهٍ، حرام وحلال. إن ما لم يأتِ أمر بالنهي عنه أو تحريمه مباح، ولما كان دين الإسلام يسراً لا عسراً، ومن مبادئه الأساسية لا ضرر ولا ضرار، وأن دفع مضرة خير من جلب منفعة، كانت دائرة المباح فيه لا حدود لها، إلا أن المتفقهين أبوا إلا أن يضيّقوا على المؤمن، فحرموا الحلال وضيقوا على المباح بدعوى القياس ودعوى الإجماع. الأمر الذي تصدى له الإمام السني الأصولي أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (994-1063م) فقام بوضع"قانون النص" الذي يقوم على أنه: أولا، لا إلزامية خارج النص الخالص، أي "الوحي". ثانيا، إن دائرة المباح هي الدائرة الأوسع في الحياة لأنها لا تقبل الحصر، بينما الواجبات والمحرمات المنصوص عليها معدودة محصورة. رغم أن قانون النص ليس طلسما تكتنفه الأسرار ... إلا أن منهجية الممارسات الأصولية السلفية التي قننتها طغت على طبيعة قانون النص السلسة من خلال الممارسات التي أدت إلى تكريس وتعميم آليات القياس، والادعاء المتكرر بالإجماع الذي لم يحدث قط كما سنرى، واعتماد مرجعية الصحابة والتابعين ثم بعد ذلك الفقهاء وأحكامهم. (106)

يرى الإمام ابن حزم أن الإجماع، حتى لو أمكن حدوثه، يعادل القول بمرجعية بشرية مساوية للوحي في صلاحية التشريع وينطوي من ثم على شبهة الافتئات على التوحيد. فالأساس عنده، وعند كل مسلم، ‘‘علينا طلب أحكام القرآن، والسنن الثابتة عن رسول الله(ص)، إذ ليس الدين في سواهما أصلا.’’ لهذا فإن الإجماع الوحيد الذي يعترف به هو ‘‘إجماع الصحابة المبني على نص وتوثيق،’’ مستندا إلى آية }اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء{ فإذا أضفنا }... اليوم أكملت لكم دينكم ...{(107) حيث صح أنه لا يحدث بعد النبي شيء من الدين، ‘‘يبطل أن يجمع على شيء من الدين لم يأت به قرآن ولا سنة ثابتة.’’ وقد ذكر الله ذلك في نص قرآني } شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله{. وكما نفى ابن حزم شرعية "الإجماع" نفى أيضا "إمكانية" وقوعه فقال، ‘‘إننا نسأل من أجاز أن يجمع علماء المسلمين على ما لا نص فيه فيكون حقا لا يسع خلافه، فنقول له: أفي الممكن عندك أن يجتمع علماء جميع الإسلام في موضع واحد حتى لا يشذ عنهم منهم أحد بعد افتراق الصحابة رضي الله عنهم في الأمصار؟ أم هذا ممتنع غير ممكن البتة؟ فإن قال هذا ممكن كابر العيان لأنه قد افترق الصحابة في عصر النبي (ص) ... تفرقوا، في البداية، في الجزيرة العربية، ثم اتسع الأمر بعده عليه السلام ... فصاروا من السند وكابول إلى مغارب الأندلس، وسواحل البربر، ومن سواحل اليمن إلى ثغور أرمينيا...فاجتماع هؤلاء ممتنع أصلا لكثرتهم وتنامي أقطارهم...لاختلاف دعاويهم ومذاهبهم.’’ بل إن الإجماع، حتى ولو كان على نص، لا فائدة منه ولا معنى لطلبه مع وجود النص. الإجماع إذن مستحيل، وإن كان حول نص فهو بلا فائدة ولا معنى لأن في النص كفاية.

‘‘كان الدين والإسلام لا تحريم فيه ولا إيجاب، ثم أنزل الله تعالى الشرائع، فما أمر به فهو واجب، وما نهى عنه فهو حرام، وما لم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح مطلق حلال كما كان...’’ ففي ماذا نحتاج إلى القياس أو إلى الرأي؟ أليس من أقر بما ذكرنا ثم أوجب ما لا نص بإيجابه أو

حرم ما لا نص بالنهي عنه قد شرع في الدين ما لم يأذن به الله تعالى؟ وقال ما لا يحل القول به؟ إلا أن الفقه الذي منح نفسه، من خلال الإجماع المستحيل والقياس، صلاحية فرض النص الشرعي، فحرم حلالا وحلل حراما، قد اغتال دائرة المباح التي هي دائرة حرية الإنسان، وأسهم مع السلطة السياسية ‘‘بوعي أو بغير وعي في تنويم العقل المسلم وحرمانه من التدريب على ممارسة الحرية.’’ قال أصحاب القياس ‘‘كل مشتبهين يجب أن يحكم لهما بحكم واحد.’’ الأمر الذي وجده ابن حزم ‘‘تحكم بلا دليل ودعوى موضوعة وضعا غير مستقيم.’’ إن التشابه التام في صفة ما والتساوي الكامل لا يجعل أحدهما أولى بأن يكون قياسا من الآخر، كصفة الآدمية فزيد ليس أولى بالآدمية من عمرو. أما أنصار القياس فيجعلون من المساواة في بعض الصفات أساسا للمساواة في الحكم ‘‘فيلحقونه به فيما لم يستو معه وهذا هو الباطل المحض الذي لا يجوز البتة.’’ ويستدل ابن حزم على هذا البطلان فيقول، ‘‘صح عن رسول الله (ص): لعن المؤمن كقتله.... [لكن] لعن المؤمن لا يبيح دم اللاعن كما يبيح القتل دم القاتل ولا يوجب دية....’’ وينخرط ابن حزم في برهان عقلي رائع يبطل التسوية في الحكم بين المتشابهين من بعض الوجوه وبعض الصفات وفي بعض الحدود، ويضرب بذلك مثلا قول أنصار القياس ‘‘لما رأينا البيضتين إذا تصادمتا تكسرتا علمنا أن ذلك حكم كل بيضة لم تتكسر. وهذا خطأ، لأن تكسر البيض عند التصادم ليس قياسا، بل إن رخص الملمس إذا صدمه ما هو أشد اكتنازا أثر فيه إما بتفريق أجزائه أو تبديل شكله....’’ فبيضة الحنش وبيضة صغار العصافير لا تشبه بيضة النعام البتة في أغلب صفاتها إلا أنها تقع تحت نوع البيض، وكلها تتكسر إذا لاقت جسما أكثر صلابة واكتنازا. بل إننا لو خرطنا بيضة من عاج مثلا، ثم ضربنا بها الحجر لما انكسرت. وقد ضرب أيضا مثلا قياس "الخلافة" على "الصلاة" الذي ذكرناه سابقا بمناسبة ولاية أبي بكر.

لم يكن هدفي أبدا تقديم دراسة فقهية بقدر ما استهدفت تبيان أن الحديث عن "دين ودولة" ليس له في الشريعة الإسلامية وجود. فالشريعة ليست إلا القرآن والسنة الثابتة أو صحيح السنة. وكل ما عدا هذا اجتهاد بشري ليس عليه إجماع. وانعدام الإجماع نعمة من نعم العقل الإنساني الذي أتت كل الديانات وهي تشيد بكون صاحبه كرمه الله }... ولقد كرمنا بني آدم ...{[(108)]، لهذا قال النبي ‘‘اختلاف أمتي رحمة.’’ المنظومة السلفية المعتبرة مرجعية هي التي تبلورت في صورتها "الشافعية الأشعرية" وصدرت بقرار رسمي في صورة فرمان من الخليفة العباسي أحمد أبو العباس القادر بالله (381-422 هـ). صدر باسم "البيان القادري (422 هـ) مقررا العقيدة الأشعرية رسميا كمرسوم حكومي نص على ‘‘أن هذا اعتقاد المسلمين من خالفه فقد فسق وكفر.’’ لكن هذا لم يحدث دفعة واحدة.

"البيان القادري" ليس شريعة

كانت لهذا القرار مقدمات سياسية في صراعات على السلطة قامت منذ أكثر منٍ ألف عام. حاول الأمين حرمان أخيه المأمون من الخلافة حسب وصية الرشيد، لكن المأمون انتصر وتولى الخلافة (198 هـ) وفرض مذهب المعتزلة الكلامي على الخلافة طيلة عهده وعهد خليفتيه

المعتصم والواثق. لقد واجه المأمون مفهوم التوحيد الرسمي الذي كان يعتبر دولة الخلافة الممثلة للشريعة الإلهية المقدسة، وهو نظام مقدس يمنح الحاكم سلطات مطلقة(109) كان لا بد من مواجهة هذا المفهوم بمذهب المعتزلة الكلامي في "التوحيد" الذي ينزه الله عن التشبيه والتجسيد (ليس كمثله شيء)، وفي "العدل" بمسؤولية الإنسان عن أفعاله (حتى ولو كان الخليفة). فمرتكب الكبائر في "المنزلة بين المنزلتين (بين الكفر والإيمان)" و"الوعد والوعيد" و"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" هي انعكاسات لمبدئي التوحيد

والعدل الأساسيين. لكن المتوكل عندما تولى (232 هـ) لم يرضَ بكل هذه القيود. ضيق على المعتزلة واستمال فقهاء من السنة وأطلق لهم العنان ليكسبهم إلى جانبه في صراعه مع الجند الأتراك، لكن هذا لم يفده، لأن ابنه المنتصر بالله (ت 247 هـ) تآمر مع الأتراك ضده. ورغم انفراد الخليفة بمركز القوة في الشارع، إلا أن النقل والرواية من وعن صريح النصوص لم يكونا كافيين لبناء أيديولوجية دولة، إن لم تقاوم فعلى الأقل توازن عقلانية علم الكلام المعتزلي، لهذا بدت الحاجة لتبني منهج عقلاني. هكذا ظهر أبو الحسن الأشعري (300هـ) ليعلن خروجه على المعتزلة، ثم يتفرغ للقيام بهدم العقل بواسطة العقل. ولما كنت لست بصدد تقييم المذهب الأشعري، إلا أن استمراريته في ابن مجاهد والقاضي أبو بكر الباقلاني (توفى 403 هـ) وأبي المعالي الجويني (توفى 478 هـ)، خصوصا الاثنين الأخيرين، قد حولوا المذهب الأشعري خلال 75 عاما ‘‘إلى عقيدة جامدة منغلقة ومؤدلجة بعيدة كل البعد عن بساطة أهل السنة الذين يحتكمون إلى ظاهر النصوص الدينية....’’ كما أصبح المذهب الأشعري من خلالهما (الباقلاني والجويني) على المستوى السياسي الأيديولوجي، مذهبا رسميا للدولة .. وأي دولة .. العباسية في أسوا حالاتها. فالخليفة القادر الذي يصدر المراسيم بصحيح الدين (البيان القادري) كان أداة بيد البويهيين، ومن بعده سقطت الدولة في يد السلاجقة. إن محمد عابد الجابري قد حدد، من خلال تحليلاته القيمة لفلسفة ابن رشد، جوانب الصراع الواضح المعالم في الخلافة العباسية ومذهبها الأشعري من ناحية، والخلافة الفاطمية ومذهبها الباطني الإسماعيلي من ناحية أخرى، وأثر ذلك على الشريعة. السلاجقة الحاكمون شيدوا في بغداد وباسم الخليفة العباسي والمذهب الأشعري "المدرسة النظامية"، فألحِقَ أبو حامد الغزالي بحاشية الوزير السلجوقي نظام الملك (الحاكم الفعلي) للتصدي للزحف الشيعي. وشيد الفاطميون جامع الأزهر بالقاهرة ليكون مدرسة لتكوين الأطر للمذهب الإسماعيلي والدولة الشيعية.(110) عندما أراد خليفة أن يكون مذهب المعتزلة هو المعبر عن صحيح الدين وشريعة الله كان له ما يريد. وعندما أراد خليفة آخر كانت شريعة الأشعري هي المعبرة عن صحيح الدين ومن قال بغيرها فقد تزندق وكفر. وعندما أراد ثالث شيد الجامع الأزهر ليكرس المذهب الشيعي.

ربما أتيح لنا أن نعرف عن المعتزلة أكثر مما نعرف عن الإمام ابن حزم، لأنه كان، رغم كونه سنيا أصوليا، يسبح ضد التيار بعيدا في الزمان والمكان، فقد عاش في الأندلس وتوفي 456هـ. ولأن التيار السلفي واجه كتاباته ‘‘بالاعتزال والترك حتى أنه ليحصر بيعها في الأسواق، وربما تمزق في بعض الأحيان!’’ كما قال ابن خلدون.(111) لما كان ذلك كذلك فلقد طواه النكران كما طواه النسيان.

أين هي الشريعة الإسلامية الحقة وسط كل هذا الخضم من القرارات الخليفية، السلطانية، النظامية؟!! لا أحد يستطيع أن يقطع برأي بعيدا عن الهوى والانتقائية إلا إذا أقر أنها محصلة اجتهادات السياسة عندما تدخل على الشريعة. الشريعة لا توجد في غير النص القرآني والسنة الصحيحة ولا شيء غيرها ولا حديث فيها عن الدولة. ما يتحدثون عنه من مرجعية الشريعة بالمطلق أمر مستحيل. أولا، لأنه لا يوجد مصنف مجمع عليه اسمه الشريعة الإسلامية. ثانيا، إن القرآن في أوامره ونواهيه الصريحة الواضحة أصبح بمضي القرون تستوعبه النفوس وتتقبله العقول دونما حاجة لوسيط. ثالثا، إن السنة الصحيحة هي ما يقبله العقل وترضى عنه النفس تبيانا لفرائض (صلاة، وضوء، الخ) وفيما عدا هذا فقد نهى عنه وعن تدوينه الصادق الأمين، هو والشيخان، ، ناهيك عن جعله في مستوى القرآن. رابعا، لا يمكن اعتبار كل الاجتهادات البشرية المختلف عليها والمستحيلة مرجعية، كالقياس والإجماع وأقوال الصحابة وأهل المدينة والتابعين والفقهاء، إذ إنها في مجموعها نشاط بشري فكري محدود بزمان ومكان محددين، حدث في ظل سلطات وظّفته لمصلحتها وسخرته لمصادرة العقل حتى يدوم الطغيان ويعم الفساد ويسود الجور. وهو النتيجة الحتمية لاحتكار السلطة للحقيقة بدخول السياسة على الدين.

حتى لا يظن أحد أننا نسوق الكلام اعتباطا فإن ابن حنبل كان يرى وجوب الطاعة للخليفة ولو كان "ظالما فاجرا"! بل إن الثورة على الفاجر الظالم خروج على الإسلام. لقد فرضت السلطة المنتصرة فقهها وجعلته مرادفا للإسلام حتى تثبت أركان الحكم في مجتمع معين في زمان معين. وهذا واضح فيما يلي:

أولا، نظام الحكم الفردي الاستبدادي لا يُسْأل ولو جار. لم يكن هذا انعكاسا لطبائع الاستبداد في القرون الوسطى، ولا هو اتقاء للفتنة، كما زعم ابن حنبل، لأن الاستبداد هو ما يولد الفتنة. الدليل على أنه طابع حكم وطبيعة نظام أن ابن تيمية، تلميذ ابن حنبل، يردد نفس المقولات بعد أربعة قرون، بعيدا عن القرون الوسطى، بعيدا عن الفتن "...إن الصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه."

ثانيا، تقنين هذه الإيديولوجية فقهيا وفلسفيا من خلال المؤسسات الرسمية السلطوية. البيان القادري الذي كرس العقيدة الأشعرية، وقرار نظام الملك السلجوقي[112] بتبني الأسس الفلسفية التي وضعها أبو حامد الغزالي، دون نسيان اعتماد الدولة العثمانية الكلام الأشعري عقيدة رسمية للدولة.

ثالثا، إهدار العقل لحساب النقل، باعتبار العقل أداة غير صالحة لتأويل النصوص بما يدعم الصورة الدينية للدولة.

رابعا، تكريس عقيدة الرضوخ للقدر والتسليم بقضاء الله، وعدم الجدال في أمور غالبا ما تكون من مظالم وعمل رجال الدولة والخلفاء.

خامسا، تكريس عقيدة انتفاء السببية. فالنار لا تحرق والسكين لا تقطع إلا بإذن الله، لا ارتباط بين السبب والمسبب، لا طبيعة للأشياء!! وهكذا لا يكون الاستبداد وليد الإقطاع، ولا الجور نتاج الحكم المطلق. إنكار رابطة السببية في الفقه السلفي هو الجذر الأيديولوجي للاستغلال والاستبداد.

سادسا، يقول ابن تيمية(113) إن النبي (ص) كان ينهى عن تعظيمه، ''لا تعظموني كما يعظم الأعاجم بعضهم بعضا.'' ومع ذلك تطلبت العصمة والقداسة أن تسبغ ألقاب الإجلال والإكبار في العصور التالية. ظهرت ألقاب الصحابي الجليل والإمام الفقيه ومن رضي الله عنه ليتربع على رأس الهرم خليفة أشرف المرسلين أمير المؤمنين!

سابعا، احتكار الحقيقة والصواب المطلق، المسلح بشريعة الإسلام التي وضعها واختارها من لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. القوامة على الشريعة تجمع الموروث الجماعي لتنعم بالصواب الموروث. هم، وهم وحدهم، حملة كلمة الباري التي ليس لها تبديل ولو بعد ألف عام. لم تعد الكنيسة الكاثوليكية تحتكر الحقيقة منذ أكثر من قرنين، بينما القادري والسلجوقي ما زالا يحتكران الحقيقة الإسلامية حتى يومنا هذا. والإسلام في غنى عن كل هذا لأن ''دين الإسلام يسر لا عسر وما شاد الدين أحد إلا غلبه....''

الخلافة ليست دولة دينية

الإسلام لم يعرف الدولة الدينية، لم تكن دولة الرسول في المدينة دولة دينية رغم كونه من يأتيه حديث السماء المصدر الأساسي للشريعة، وصاحب السنة التي لا تحتاج لإسناد ولا عنعنة، لا جرح ولا تعديل، لصدورها بصورة عملية ومباشرة عن الصادق الأمين. كما لم يكن رجال دولته رجال دين، كان من أقرب صحابته التاجر والحجام والخياط والبيطار، الخ.(114) وكان لا يفتأ يكرر ''ما أنا إلا بشر،'' ويوسع في دائرة المباح ''أنتم أدرى بشؤون دنياكم.'' لكن كل هذه الحقائق لم تمنع بناة الدولة الملكية الأموية أو العباسية، بعد اغتصابهم الحكم بحد السيف، بل وبالمكر والاحتيال،(115) من ابتداع توظيف الدين في خدمة السياسة لإسباغ القداسة على حكمهم. أحال مفكرو الدولة كل شيء على الدين، الذي استخدموه لإضفاء الشرعية على أعمالهم ونظامهم، ولم يكن من المستطاع أن يتم هذا التحول إلا بوجود كهنوت. لهذا بدأ في الظهور ما يشبه كهنوت إسلامي بكرادلته ومطارنته، جعل من مؤسسة العلماء (القضاء والعبادة) مؤسسة تابعة للدولة. الدولة أنتجت هؤلاء العلماء فكانوا سندا لها، عاملين عندها، فلم يحكموا ولا عملوا بمعزل عنها، وهذا فارق أساسي عن الكهنوت الكنسي. هكذا قال ابن خلدون في خطبته عندما تولى المدرسة "القمحية" في القاهرة، ''إن الله جعل العلماء للملة حفظة وقواما ونجوما يهتدي بها التابع، وأعلاما يقربونها الدراية تبيانا وإفهاما.'' كما قال أحد قضاة الأندلس ''لا شرف في الدنيا بعد الخلافة أشرف من القضاة...'' ومعبرا عن رأي مفاده أن العلماء "ورثة الأنبياء". كما قال ابن تيمية أن صلاح الناس منوط بصلاح أولياء الأمر "الأمراء والعلماء".

شاب الإسلام ما ليس فيه منذ أقحم على السياسة، استكثر المؤرخون على ابن عفان أن يرفض ''خلع ثوب ألبسنيه الله.'' لكن الخليفة الطائع لله العباسي فوض عضد الدولة (369هـ) ''ما وكل الله تعالى إلي من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها،'' ليس هذا فحسب، بل وأن يلقبه "تاج الله". (116) بفضل كل هذه السلطات الممنوحة من "الله" (كذا) كان في مقدور الخلفاء العباسيين أن

يقلدوا محمود الغزنوي[117] على سجستان والهند وخراسان، وصلاح الدين وخلفاءه على مصر والشام واليمن ''وكل ما فتحوه بالسيف،'' على حد قول المقريزي. ويقول القلقشندي[118] إن الخليفة يقلد السلطان المملوكي ويخلع عليه وهو يقول، ''فوضت إليك أمر جميع المسلمين وقلدتك ما تَقَلّدته [الخليفة] من أمور الدين.'' لا شك أن سلطات الخليفة، المدّعى بأنها من عند الله، كانت واسعة، إلا أن الفقهاء هم الذين حددوها ''الحفاظ على حدود الله، استيفاء حقوقه، والذود عن دار الإسلام.'' اشترطوا فقط لصلاحيته لهذا الأمر أن يعلم من الشريعة ''ما يكفي لمنصب القضاء،'' الأمر الذي لا يمكن أن يتحقق لا بالوراثة ولا بغلبة السيف. ويزداد الأمر انحطاطا بانحطاط الخلافة وباستبداد السلطنة على الخلافة حتى سُمي السلطان برقوق (أبا سعيد) [119] "كافل أمير المؤمنين". إلا أنه يبدو أن الأمر كان في حاجة إلى ما فوق التقنين الشرعي، إلى ما فوق السلطة السياسية من دولة وجند، وقيام السلطة الاجتماعية على طبقة أرستقراطية (صفوة) بغدادية. فكان لا بد من اللجوء إلى المخيل الشعبي الذي لم يحجم العلماء عن المشاركة فيه وفحواه أن الخليفة ''نفحة إلهية وروحية تجلب الخير والشر. فقميص الخليفة يجلب الخير على من يلمسه!'' (كما ورد في طبقات الحنابلة). حتى هذه المتخيلات الشعبية لم تكن صناعة محلية إذ لم تكن غريبة عن أباطرة بيزنطة ولا حتى ملوك أوروبا. كان يعزى لملوك فرنسا القدرة على شفاء الأمراض الجلدية باللمس. ولم يقتصر الأمر في تراثنا التليد على الخلفاء فحسب، إذ امتلأت المصادر التاريخية بأخبار كرامات العلماء. فرغم إنكار ابن حنبل التبرك بالتمسح بجسده يروي ابن الجوزي في "مناقب الإمام" ''... كان أحمد يستشفي بالماء الذي غمست فيه شعرة من النبي [لم يذكر من أين أتى بها]، وكان يقرأ على الماء ويشفي به الآخرين، وكان لقبره [أحمد لا النبي] رائحة طيبة ويشفي المقعدين ... كما أن سرواله انقطع وهو يضرب بالسياط [أيام المعتصم] لكنه [سرواله] عاد وستر عورته عندما تمتم شيئا!!''[120] وورد عند أبو يعلي في "طبقات الحنابلة" أن آخر، غير ابن حنبل، كان يشفي بقراءة القرآن على المريض ثم النفث (التف) عليه من ريقه ... ولم تكن الرؤوس المقطوعة لشهداء المحنة عينها (التي ضرب فيها ابن حنبل) تمتنع عن قراءة القرآن. من اللافت للنظر هنا أن الكلام كله عن السلطة والسلطان ومشايخ السلطان، ولا شيء عن الرعية إلا الكلام السلبي ''فليس لها مهام بل لها شروط تصرف.'' إن ابن الجوزي عندما يذكر الخليفة يدعو له ويثني عليه ويرجو أن يمد الله ظله على الأرض، أما حين يلتفت للرعية فيأخذ في التهديد والتخويف والتحذير والتهويل كما لو كان أفراد الرعية هم الظالمين والخليفة هو المظلوم! المهم هو دخول الخرافة على الدين بعد إقحام السياسة عليه وكل ما ليس له علاقة بقرآن ولا سنة، من وجوب الطاعة والخضوع للخليفة. ألا يحق لنا بعد كل هذا أن نرى الله بريئا من هذه الدولة.

علماء، فقهاء ومشايخ كانوا دوما هم العلاقة بين الشريعة والدنيا، بين الدين والسياسة. والسياسي، في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة، لا غنى له عنهم حتى يمدوه بأحاديث منسوبة للصادق الأمين لم يقلها، بل وآيات قرآنية في غير موضعها، كي يخشع المؤمنون وتدمع عيون الصالحين، وتخفق قلوبهم بالطاعة لله والرسول، التي لا تكتمل إلا بالطاعة لولي الأمر "ولو كان ظالما فاجرا"!!

صحيح ألا كهانة ولا رهبانية في الإسلام، وأن الإسلام ينكر السلطة الدينية. أما أنه لا يحدث

في ‘‘واقعنا الشرقي ولا تراثنا النقي’’ أن تتضافر السلطتان الدينية والسياسية، فأمر ينفيه الواقع الدنيوي والتراث السلطوي، ولا يخرجه من مأزقه مقالة رشيد رضا ‘‘إن الإسلام لا يعرف السلطة الدينية وإن ما شهده في تاريخه لم يكن غير تقليد للرئاسة الروحية المسيحية.’’ (121) لكن الإسلام كغيره من الديانات عقيدة دينية تحتاج لدعاة متخصصين يجعلون من إنتاج المادة الدينية وتوزيعها على من هم في حاجة إليها هدفهم الدائم، لهذا وجدت دائما فئة متخصصة بعلم الدين وتوابعه تعليما وقضاء وعبادة.

كانت هذه الوظائف الدينية العليا مصحوبة بسلطة اقتصادية وثروة وجاها كبيرا يخلعه الخليفة أو السلطان على قاضي القضاة وجهازه القريب. كان ابن خلكان(122) قاضيا للشام من العريش إلى الفرات. واجتمعت لدى ابن بنت الأعز من الوظائف قاضي قضاة مصر، خطابة الأزهر، نظارة الخزانة، مشيخة ونظارة التركة الظاهرية (نسبة إلى الظاهر بيبرس)، إلى جوار نظارة الأوقاف ومشيخة الشيوخ، كما جاء عند المقريزي في "السلوك لمعرفة دول الملوك". ويروي ابن خلدون أن ملتزم المكوس لم يكن يبخل على فضيلتهم، حتى أن قاضيا بفاس اختار لجاريته "مكس الخمر"!(123) هذا ويقتضي الإنصاف أن نقول إن الفساد لم يكن شاملا، فهنالك أمثلة على الاستقامة ومقاومة الدولة، كما توجد أمثلة على فساد الضمائر وتوافق بين العلماء وأهل السلطة لبيع الأوقاف، وغير ذلك من الأمور المخالفة للشريعة، كما يؤكد المقريزي.

إن الغالبية العظمى من أرباب الوظائف كانوا من العلماء. إن الجهاز الإداري للهيئة الدينية القانونية كان ‘‘يشكل بكل المعايير التاريخية والسوسيولوجية "كنيسة دولة" يرأسها قاضي القضاة، وينحني لها القضاة ونواب القضاة ومن يعينهم القضاة في وظائف العبادة من إمامة وخطابة. وفي الوظائف الإدارية والإشراف على الهيئات التربوية المتعلقة بهذه المؤسسة وتعيين مدرسيها ومعيديها.’’ تعمدت أن أورد هذه الصلاحيات تفصيلا حتى أثبت سعة المساحة التي شغلها العلماء في الوظيفة العامة لدولة الخلافة الإسلامية، وحجم الأموال المتدفقة على مراتبهم العليا. كانت صلاحيات رجال الدين الإسلامي واسعة، ونفوذهم الاجتماعي لا ينكر، لسيطرتهم على التعليم الذي مكنهم من احتكار الوظائف العامة، وقربهم من السلطة السياسية لكونهم أدواتها الوظيفية والغطاء الديني لحكمهم. وكان هذا هو المراد من رجال الدين.

العلم بالتلقي أي "الحمل"

لكن بقدر ما أفادت هذه الدول المسماة إسلامية من الدين بقدر ما انحطت بمؤسساته وعلى رأسها الأزهر الشريف، الأكاديمية العليا ومركز إشعاع الفقه السني. أصدق مثل على هذا ما جاء في أخبار الجبرتي عن الحالة الفكرية للأزهر في منتصف القرن الثامن عشر عندما أراد الوالي التركي أحمد باشا (1749م)، المهتم بالعلوم الرياضية، أن يتعرف من شيخ الأزهر عن الأساليب العلمية لمعرفة أوقات الصلاة واستقبال القبلة وأوقات الصوم والأهلة التي تحدد أوائل الشهور، فهاله أن يعرف من شيخ الأزهر عبد الله الشبراوي، أن هذه العلوم من فروض "الكفاية" التي إذا

قام بها البعض سقطت عن الباقين. وأهل الأزهر الفقراء والأخلاط المجتمعة من القرى والآفاق ''يندر من بينهم من عنده القابلية لهذه العلوم.''

ظلت البنية الفقهية الأساسية هي هي، ترى أن الفقه، الذي هو كما أسلفنا نتيجة احتكاك الشريعة بواقع الحياة، صالح لكل زمان ومكان، مهما اختلف الزمان وتغير المكان. الفقه العباسي المملوكي العثماني يوصف بكونه "الشريعة الإسلامية" لأن المؤسسة الدينية جعلت من العلم الملقن تراثا وواقعا للثقافة الإسلامية، تراثا ملزما إلزاما رسميا. لقد اتكأت العملية التربوية على بنية بسيطة من الإلقاء والتلقي أو "الحمل". والطريف أن عدم القدرة على التلقي الجيد للعلم لم يكن يعزى لتقنيات التربية نفسها بل إلى مؤثرات سحرية لا علاقة لها بالتربية ''مثل أكل الكزبرة الخضراء، والنظر إلى رجل مصلوب، ورمي القمل الحي على الأرض.''(124) المهم ألا يكون للتعليم أي هدف غير دعم سلطة الدولة ومنحها الشرعية الدينية في غياب تعاليم الدين الأصلية .. دين "اقرأ" الذي حولوه إلى دين "اخضع".

كانت الهيئة الدينية متمثلة في الفقهاء هي من وضعت نظرية سلطة الأمر الواقع، سلطة ولي الأمر "برا أو فاجرا"! بالسيف تولى أو بالميراث. ولما كانت جماعة العلماء منذ نشأتهم موظفين يعينهم صاحب السلطان، فقد تطورت نظرية الأمر الواقع مع تغير الأزمان واختلاف السلطان لتتماشى مع كل سلطان في كل زمان، ولتناقض الفتاوى المتشددة التي كانت تقول مثلا إن الإسلام يمنع المسلمين من العيش في ظل سلطة غير إسلامية، ''ألم تكن أرض الله واسعة حتى تهاجروا فيها.'' فيتمكن رشيد رضا (1908) من الإفتاء بحق مسلمي البوسنة والهرسك في العيش في ظل الإمبراطورية النمساوية بعد ضم بلادهم إليها. مما لا شك فيه أنها كانت فتوى حكيمة، ما كان يمكن أن يفتيها إلا وهو في القاهرة والسلطان عبد الحميد يترنح قبل خلعه 1909. لكن هنالك ظاهرة أخرى أشد دلالة هي خضوع بعض علمائنا حتى لسلطات المجتمعات التقليدية الصارمة، القائمة على روابط العصبية والقبلية وصلات القرابة ذات النمط السلوكي الصارم، والأعراف التي تتحدى كل القوانين والشرائع. في هذه المجتمعات يقف العلماء لا يعترضون، وفي الغالب يمالئون. الشريعة واضحة في تحريم قتل النفس إلا بالحق، هذا الحق من اختصاص ولي الأمر، لكن في مصر حيث يمتلئ الجو بالصراخ حول حجاب المرأة المختلف عليه، هذا الصراخ يتحول في صعيد مصر إلى صمت مريب حيال قضية الثأر. في عقر دار أو مهد الجماعات الإسلامية المتطرفة لا يزال يسقط من ضحايا الثأر التقليدي أكثر من ضحايا العنف الديني، الثأر هناك هو الشريعة، ولم تنجح الدعوة إلى احترام "شريعة الله" في القضاء على هذه العادة بأي حال من الأحوال. لنذهب إلى ميدان آخر من ميادين التغافل والتغاضي عن"شريعة الله"، الطالبان في بلاد الأفغان وحلفاؤهم من تنظيم القاعدة المتشددون لم يحاولوا إقناع قبائل الباشتون لإحلال الشريعة الإسلامية محل شريعة "الباشتونوالي" القبلية المختلفة تماما في قيمها عن الأولى. هي، خلافا لما زعموه من كونها أفضل للمرأة، تحرمها من الميراث، تفرض على الأرملة الزواج من شقيق زوجها المتوفى دون وريث، وتجعل منها نوعا من الدية لوقف الثأر.(125) هكذا جعلوا الشريعة الإسلامية في الواقع التطبيقي، في محاولة دائمة للتماهي ليس مع السلطان فحسب، بل مع الأعراف والقوانين العشائرية المتخلفة، فهكذا أرادوها، دعما لشرعية السلطة المتنفذة، وإسباغ القداسة عليها واستبدادا بالرعية، باسم الدين.

كل هذا لا ينفي القمم الشامخة، إيمانا وشرفا وثقافة، من بين العلماء الذين علمونا وكانوا منارة للأمة ستلمع أسماؤهم على صفحات هذا الكتاب.

* * * * *

أما وقد اتضح لنا أن الدين لا يمكن أن يكون "دينا ودولة"، لأن الدين ثابت والدولة متغيرة في الزمان والمكان، لهذا لم يعرف الإسلام الدولة ذات الصبغة الدينية، إلا أيام النبي(ص) لصفته المزدوجة، ولا كانت لأي من دوله العائلية، بعد ذلك، علاقة بالدين سوى الاسم المنتحل تغطية لسياسات الاستبداد. هذا ولم أقصد أبدا إشاعة الكآبة بهذه الحقائق، لهذا سأشيع ابتسامة تؤكد خطل دعوى محترفي إدخال السياسة على الدين. هنالك قصة تقول إن ماكرا من أهل الرأي سأل واحدا من أهل الحديث عن حُكْمِه في طفل وطفلة رضعا سويا من ثدي شاة ثم كبرا، أيجوز لهما الزواج؟ قال أصحاب الحديث تثبت بينهما حرمة الرضاع لقوله (ص): كل صبيين اجتمعا على ثدي واحد حرم أحدهما على الآخر. ويغرق أهل الرأي في الضحك لأن النبي قال: اجتمعا على ثدي واحد لا ضَرع واحد. هي نكتة من التراث تشيع الابتسام. نعم، لكنها تحرك العقل أيضا، فالعقل مدرك والشرع مخبر، العقل عرف الحق لذاته والقبح لذاته، والشرع مخبر عنهما، ليس مثبتا لهما. ولهذا وجد ابن حزم أن العقل ‘‘سابق على القرآن والسنة من حيث الثبوت وملازم لهما على وجه الدوام من حيث الدلالة.’’(126) وشن حملة شعواء على مذهب الأشاعرة واصفا إياه بالهوس لإنكاره طبائع الأشياء لقوله، ‘‘... الله عز وجل يخلق منه [العالَم] ما شاء، وقد كان ممكنا أن يحدث من مني الرجال جملا ومن الحمار إنسانا!’’(127) لكن ابن حزم يرد عليه بأن الله تعالى ‘‘قد رتب الطبائع على أنها لا تستحيل أبدا ولا يمكن تبدلها عند كل ذي عقل.’’ ويوالي ابن حزم الهجوم على المنظومة الأشعرية المتكاملة عند أحد أعمدتها محمد بن الطيب الباقلاني الذي يصر على أن الساحر يمشي على الماء على الحقيقة وفي الهواء، ويقلب الإنسان حمارا على الحقيقة، وأن كل هذا موجود عند الصالحين على سبيل الكرامة!! إلا أن ابن حزم وجد أنه ‘‘بالطبع كل هذه الخرافات المتعلقة بمخالفة الطبيعة لم يقم عليها برهان ولا صح بها نقل وهي ممتنعة في العقل.’’ قد تستطيع أن توضح لنا هذه الطرائف لماذا يجد الخليفة القادر بالله العباسي أن الفقه الأشعري جدير بأن يكون فقه الدولة الرسمي. وأمر بقراءته في الدواوين و‘‘كتب الفقهاء خطوطهم فيه أن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر.’’(128) لعلنا عرفنا الآن لماذا تعجب ابن خلدون من أن تواجه كتابات ابن حزم العقلانية ‘‘بالإغفال والترك حتى أنها ليحصر بيعها في الأسواق وربما تمزق في بعض الأحيان.’’ ولله في خلقه شؤون.

كتابات ابن حزم يحصر بيعها في الأسواق وتتلف. أما كتابات الأشعري والباقلاني السابق ذكرها، والتي تشيع الابتسام، فهي واسعة الانتشار. أعتقد أنه بات واضحا الآن، بعد أن تعرفنا على من كتبوا، كيف كتبوا، في أي الظروف كتبسولحساب من كتبوا، بات واضحا أن الله في علاه بريء من هذه الدولة ومن أفعالها.

هوامش الفصل الثاني

(1) تولى رئاسة الدولة في جمهورية الهند منذ الاستقلال (1949) ثلاثة رؤساء مسلمين: د. ذاكر حسين، فخر الدين علي أحمد، وعالم الذرة د.عبد الكلام الرئيس السابق على الرئيسة الحالية. (هو أبو تكنولوجيا الصواريخ)

(2) L ;apos; encyclopedie nomade -. Paris: Larousse, 2006. p. 543.

(3) أعلنت جماعة الإخوان أخيرا إقلاعها عن القيام بأعمال عنف. إلا أن الحركات الجديدة لا تنكر، بل تتبنى علنا الأعمال التي تقوم بها.

(4) حدث خلال العام 2007 أن امتنعت الجهات المعنية عن تسجيل "البهائية" كعقيدة لبعض المواطنين.

(5) عزيز العظمة. العلمانية من منظور مختلف. – بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992. ص 18.

(6) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. 5/18.

(7) اتخذت الدولة الفرنسية (علمانية) قرارا في 2005 يمنع ارتداء الرموز الدينية (الحجاب للطالبات، الصليب لكلا الجنسين، وغطاء الرأس اليهودي (اليرمولوك) للذكور، وذلك في كافة المدارس العامة.

(8) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. 21/12، 13.

(9) شارلمان أو شارل الأول (742 - 814) مؤسس مجد السلالة "الكارولية" التي حكمت من 751 م. هو ثاني أباطرة الأسرة. اتخذ من "إكس لا شابل" عاصمة. حاول الاستيلاء على إسبانيا وفشل أمام سراقسطة في 778.

(10) هارون الرشيد (786 – 809) الخليفة المعروف، خامس الخلفاء العباسيين. ازدهرت في عهده التجارة والآداب والفنون. أوقع بالبرامكة بعدما ساهموا بقسط وافر في مشروعه الحضاري.

(11) "اللورين" جزء من إقليم "لوتارنجي"، دولة لوتير الأول إمبراطور الغرب (840 - 855). ضُمت اللورين في اتفاقية 843 إلى لويس الجرماني. بقيت تابعة لألمانيا الموحدة من 1871إلى 1919 عندما عاد إقليم اللورين كله إلى فرنسا إثر معاهدة فرساي بعد الحرب العالمية الأولى.

(12) لويس عوض. ثورة الفكر في عصر النهضة.الأوروبية. - القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1987. ص 86.

(13) ميشيل بالار باحث فرنسي. صاحب "القاموس التاريخي للبابوية"، ونقلا عنه.

(14) محاكم كنسية كلفت بالقضاء على كل ما اعتبر خروجا على الدين (هرطقة). وجد رجال الكنيسة أنها ظواهر أخذت في التزايد منذ القرن 12. كان البابا اينوسنت أول من مارس هذه المحاكمات ضد "الأليبجيين".

(15) "الأليبجيين" طائفة كاثوليكية عناصرها الأولى من مدينة "ألبي" في إقليم "الميدي" جنوب فرنسا، ويضم القناة التي تعبر إقليم الجارون من الأطلسي إلى البحر الأبيض المتوسط . هذا وقد رفض الألبيجيون الطقوس الكاثوليكية، وكذلك حق الملكية.

(16) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. 19/21.

(17) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. 19/24.

(18) سيمون ده مونتفور (1150 - 1218) إقطاعي فرنسي قاد الحرب الصليبية ضد الألبجيين. حقق انتصار "موريه" وقتل إبان حصار تولوز.

(19) "الكاتار" طائفة دينية ظهرت في الشرق في العصور الوسطى. امتدت من بلغاريا إلى إيطاليا وفرنسا، خاصة في الجنوب الغربي. رفضوا العقيدة المتشددة للكنيسة الكاثوليكية. دعوا للعودة لبساطة التقشف والزهد الإنجيلي.

(20) "لانج دأوك" إقليم في جنوب فرنسا يضم المناطق الواقعة بين نهر الرون والجارون، بين البحر الأبيض والحرش الأوسط، عاصمته تولوز. اسم الإقليم مستمد من لغة سكانه الأقدمين: "لانج" لغة و"دأوك، جماعة "أوك".

(21) ول ديورانت. قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي. – ط 6. – بيروت: مكتبة المعارف، د. ت. ص 295.

(22) "المورسك" كنية تطلق على الأسبان من أصول عربية. استعملت "مور" بالإنجليزية بمعنى المغاربة، ربما اشتقاقا من موريتانيا، لأن المغرب اسم مكان في الغرب، أو اسم زمان أي ساعة الغروب. أشهر استعمال لـ"مور" ورد عند شكسبير في مسرحية عطيل، فهو يسميه The Moor وقد ترجمها الأستاذ خليل مطران إلى العربية "المغربي".

(23) تتحدث روايات كثيرة عن دور يهود إسبانيا في تحريض العرب على غزو الأندلس نظرا لاضطهادهم هناك. وهي مسألة تحتاج لدراسة متعمقة لأن الحكم الإسلامي انتهى في الأندلس أيام عبد الرحمن الخامس "المستظهر بالله" (1024) صحيح أنه بقي للعرب إمارات ملوك الطوائف في شمال أفريقيا، وكان لها بعض النفوذ في الأندلس حتى انحصر سلطان العرب في مدينة غرناطة، بينما لم تبدأ هجرة اليهود الجماعية من إسبانيا إلى فلسطين إلا في 1492بعد سقوط غرناطة. هي مسألة تستحق الدراسة حتى لو سلمنا أن نفوذ ملوك الطوائف في شمال أفريقيا كان مزعجا لملوك الأندلس وأمرائها.

(24) نيكولاس كوبرنيك (1473 - 1543) عالم فلك بولندي أحدث ثورة في علم الفلك القديم. أبرز لأول مرة الحركة المزدوجة للكواكب حول نفسها وحول الشمس. أكمل أبحاثه جاليليو جاليلي الإيطالي.

(25) جورردانو برونو (1548-1600) عالم وفيلسوف ومفكر عقلاني إيطالي. كان سابق عصره في جميع المجالات الفكرية والعلمية. اضطهد وأحرق حيا في "كامبو ده فلوري" في روما.

(26) Boissonnat, Jean. Dieu et l ;apos;Europe. – Paris: Desclee de Brouwer, 2005. p.78.

(27) يوهان كبلر (1571 - 1630) فلكي ألماني. وضع نواميس الكواكب السيارة التي استخرج منها نيوتن مبدأ الجاذبية العامة، ويمكن اعتباره أحد واضعي علم الفلك الحديث.

(28) أيزاك نيوتن (1642 - 1727) الفيلسوف وعالم الرياضيات والفلكي والفيزيائي الإنجليزي. اكتشف مكونات الضياء الشمسي وقوانين الجاذبية (1687).

(29) ول ديورانت. المرجع السابق. ص 288.

(30) لويس عوض. المرجع السابق. ص 251.

(31) Boissonnat, Jean. Op. cit. p. 47

(32) Boissonnat, Jean. Op. cit. p. 48

(33) فاسكو دي جاما (1469 - 1524) البحار البرتغالي الذي اكتشف الطريق إلى الهند عن طريق رأس الرجاء الصالح في 1498. استعان بالبحارة العرب ليدلوه على طريق الإبحار في المحيط الهندي.

(34) فرنان دي ماجلان (1480 – 1521) بحار برتغالي رائد اكتشف المضيق المعروف باسمه. مات في الفليبين.

(35) شارلكان أو شارل الخامس (ولد 1500) إمبراطور الغرب، 1519 – 1556. ملك إسبانيا 1516. احتل تلمسان وتونس في 1530، وأكمل احتلال البلاد في 1535. ابن فيليب ارشيدوق النمسا وجين ملكة كاستيل (قشطالة). تولى الملك صغيرا نتيجة سلسلة مواريث سريعة. ورث الأراضي الوطيئة (البنلوكس، بلجيكا، هولنده، واللوكسمبورغ) وهو في السادسة. وكان ملكا لا على إسبانيا وحدها، بل على أراجون (فرنسا) ونابولي وصقلية (إيطاليا) إلى جوار مستعمرات إسبانيا في أمريكا وهو في السادسة عشرة.

(36) .Onfray, Michel. Traite d ;apos;atheologie. – Paris; Grasset,2005. p.89

(37) الكتاب المقدس. العهد الجديد. إنجيل متى. 5/44.

(38) لويس عوض. المرجع السابق. ص 89.

(39) لويس عوض. نفس المرجع. ص 101.

(40) لويس عوض. نفس المرجع. ص 86.

(41) لويس عوض. نفس المرجع. ص 133، 134.

(42) لويس عوض. نفس المرجع. ص 149. في مقارنة دقيقة ودراسة مستفيضة كاد الحافر ينطبق على الحافر بين تكتيكات وتنظيمات سفونا رولا والتيارات الدينية المعاصرة. يستطيع القارئ العودة لها في عملنا السابق "آفاق التمرد" ص 64 - 70 و101.

(43) ول ديورانت. المرجع السابق. ص 303.

(44) ول ديورانت. نفس المرجع. ص 296.

(45) جان لوران دلامبر (1727 - 1783) كاتب وفيلسوف وعالم رياضيات فرنسي. داعية للتسامح وعقلاني في الدين. واضع الدراسة الديناميكية (1743) والسرد التوضيحي لدائرة المعارف الفرنسية، تقسيم العلوم الذي كون نوعا من المقدمة للدائرة.

(46) ادريان هلفسيوس (1715 - 1771) فيلسوف فرنسي مادي من المشاركين في وضع دائرة المعارف الفرنسية.

(47) قبعة الكاردينال ذات شكل خاص يفصح عن منصب صاحبها الكنسي. أما كون فولتير معقودة له السيادة الفكرية في عصره فأمر أسبغه عليه التاريخ، أعداؤه قبل أصدقائه. الروحاني كونت جوزيف ده ماينر سماه ’’الرجل الذي وضعت جهنم في يده كل نارها وقوتها.‘‘ كما قال عنه العظيم فكتور هوجو ’’إن اسم فولتير يصف

القرن الثامن عشر كله. كان لإيطاليا نهضة ولألمانيا إصلاح أما فرنسا فكان لها فولتير.''

(48) بول هنري ديترش، بارون ده هولباخ (1723 - 1789) فيلسوف مادي فرنسي. من أعماله "نظام الطبيعة" (1770). هاجم ما وجده في المسيحية ''نوع خاص من الطغيان''.

(49) ول ديورانت. المرجع السابق. ص 313. معظم المادة عن فولتير مأخوذة من هذا المرجع.

(50) "البانثيون" لغة معبد كل الآلهة الذي خصصه لهم اليونانيون والرومان. وهو في فرنسا ذلك النصب القومي الذي بناه المهندس الفرنسي جرمين سوفلو (1713 - 1780) الذي يصور المعمار الكلاسيكي في عصر لويس السادس عشر. بدأه في 1764 وأكمله تلميذه روندوليه في 1812. وجعلته الثورة مقبرة تذكارية تودع فيه رفات عظام رجال فرنسا.

(51) محمد أركون. نافذة على الإسلام/ ترجمة صيّاح الجهيّم. – بيروت: دار عطية للنشر، 1996. ص 36.

(52) "الحمى" مساحة الأرض التي ترعى فيها العشيرة وتكون لها سيطرة عليها تقضي أن تدفع لها القوافل ضمانا لحمايتها.

(53) "أيام العرب" هي معارك العرب المهمة. وهي تنقسم إلى أيام بين العرب والفرس، أيام القحطانية فيما بينهم، وأيامهم مع العدنانية، أيام ربيعة فيما بينها وأيامها مع تميم، أيام قيس فيما بينها وأيامها مع كنانة وأيامها مع تميم، وغيرها من المعارك المتفرقة.

(54) كسرى أنو شروان (531 - 579) ملك ساساني. حارب جستنيان واحتل إنطاكية ولاذق، ثم أجبر على عقد هدنة مع البيزنطيين. استولى على اليمن.

(55) النعمان بن المنذر (580 - 602) آخر ملوك اللخميين في الحيرة ومن أشهرهم. خلعه كسرى وسجنه في المدائن. اشتهر بأنه صاحب يومي "البؤس والنعيم".

(56) كان هوذه بن علي الحنفي هو رأس الحنفية أيامها.

(57) "تميم" بطن من بطون عدنان المضرية.

(58) "الجعالة" ما يجعل من المال مقابل العمل.

(59) حصن المشقر حصن في مواجهة حصن الصفا وبينهما نهر في بلاد فارس يقال له "مُحلَّم". بناه رجل من "أساورة" كسرى يقال له بسك بن ماهبوذ.

(60) حرب البسوس (494 – 534) حرب الأربعين عاما التي دارت بين تغلب وبكر بني وائل، لأن كليبا أمر بقتل ناقة البسوس خالة جساس لرعيها في حماه.

(61) "الحنفية" و"الأحناف" و"التحنف" حركة مثقفين تمردوا على تمزق العرب ووجدوا في التوحيد حلا لمشاكل التشرذم العقائدي والفساد الاجتماعي. هي سابقة على أيام عبد المطلب جد النبي. كان أهالي اليمن قد عبدوا "ذوي سموى" إله السماء واحدا أحدا في القرن الأول قبل الميلاد. وقال جواد علي في "العرب قبل الإسلام"، ''أستطيع أن أشبه دعوة هؤلاء [الأحناف] بالذين دعوا لعبادة رب السماء في اليمن.

(62) الإمام فخر الدين الرازي (ت 606هـ/ 1210م) إمام مفسر عرف في زمانه بشيخ الإسلام.

(63) "الكعبة" هي المكان المكعب الذي يتعبد عنده. بتعدد الأرباب تعددت الكعبات في الجزيرة ''يحج إليها ويذبح عندها ويطوف بها...'' وقد تحدث الهمذاني في "الإكليل" عن بيت "اللات" وكعبة نجران التي بناها

المسيحيون، وكعبة قبيلة غطفان، إضافة إلى ما أحصاه جواد علي وكتابات عباس العقاد التي بلغت 19 كعبة، أشهرها كعبة البيت الحرام في مكة، وكان العرب يعظمونها قبل الإسلام. طهرها الرسول يوم فتح مكة من الأصنام وأصبحت قبلة المسلمين في الصلاة.

(64) "الفجار" حرب حدثت في أواخر القرن السادس بين أبناء البلد الواحد، مكة. يجمع كثير من مؤرخي السيرة أنها الحرب التي كان لها تأثير كبير على قرار النبي بعد الفتح أن هذه القوى الاجتماعية لم تعد صالحة لإدارة شؤون الناس الدنيوية.

(65) كما ورد هذا الحديث في "صحيح مسلم بشرح النووي و "جامع بيان العلم وفضله" لابن عبد البر مؤكدا هذا النهي على لسان أبي سعيد وهو يقول، "جهدنا بالنبي (ص) أن يأذن لنا بالكتابة فأبى."

(66) محمد أركون. المرجع السابق. ص 39.

(67) "سقيفة بني ساعدة" حيث تم لقاء المهاجرين والأنصار لاختيار خليفة الرسول.

(68) يبدو أن الآية 38 من سورة الشورى قد نالها ما نال "الموالاة" في بيعة الغدير، التي أصبحت لا تعني غير المودة والمحبة بين المؤمنين. أما "الشورى" فقد وجد باحثون أنه لا يوجد في النصوص القرآنية والسنة ما يقضي باعتبارها مبدأ شرعيا.

(69) "تبوك" غزوة عظيمة قام بها النبي لإخضاع عرب شمال الجزيرة (9 هـ) وهي على طريق الحج بين دمشق والمدينة.

(70) عبد الجواد ياسين. السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. – ط 2. - بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000. ص 185.

(71) علي عبد الرازق. الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام. – بيروت : منشورات دار مكتبة الحياة، د. ت. ص 199-201. صدر الكتاب لأول مرة في القاهرة سنة 1925.

(72) القرآن الكريم. سورة المائدة. الآية 3.

(73) عبد الرحمن الشرقاوي. الصديق أول الخلفاء. – القاهرة: مكتبة غريب، 1987. ص 72.

(74) طه حسين. المجموعة الكاملة: الخلفاء الراشدون.– المجلد 4. – ط 4. – بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1986. ص 157.

(75) حسين مروة. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. – الجزء 1. – ط 6. – بيروت: دار الفارابي، 1988. ص 415، 416.

(76) البلاذري، أحمد بن يحيى (ت 279 هـ/892 م) مؤرخ عربي بغدادي اشتهر بالنقل عن الفارسية. أهم أعماله "فتوح البلدان" و"أنساب الأشراف"، وقد اعترف له الجميع بصحة الروايات.

(77) عبد الرحمن الشرقاوي علي إمام المتقين. – الجزء 1. - القاهرة: مكتبة غريب، [1980]. ص 281.

(78) على الوردي. وعاظ السلاطين. – ط 2. – لندن: دار كوفان، 1995. ص 123.

(79) "حنين" وادي بين مكة والطائف أوقع النبي فيه الهزيمة بقبائل هوازن التي جمعها مالك بن عوف النصري بعد فتح مكة (8 هـ).

(80) معركة اليرموك بين خالد بن الوليد والجيش البيزنطي في بداية فتح بيزنطة (15 هـ)

(81) علي الوردي. المرجع السابق. ص 130.

(82) عمرو بن هشام، أبو جهل (ت 2 هـ) كبير بني مخزوم في قريش. من أسوأ وأسلط وأشد الناس عداوة للنبي ودعوته. قتل ببدر.

(83) علي الوردي. المرجع السابق. ص 41.

(84) حتى نعرف حجم هذه العملية، أهميتها بالنسبة للقوى السياسية المسيطرة، وضخامتها في الوقت نفسه، يكفي أن نعلم أن ابن جريج كان يصنف في مكة، وضع مالك "الموطّأ" في المدينة، والأوزاعي يصنف بالشام، ابن ابي عبد ربه وحماد بن سلمة وغيرهم بالبصرة، معمر باليمن، سفيان الثوري بالكوفة، وصنف ابن اسحق "المغازي" وأبو حنيفة رحمه الله الفقه والرأي. وبعد بعض الوقت أخذ في التصنيف هيثم وابن لهيعة ، ثم ابن مبارك وأبو يوسف. دونت كتب العربية والتاريخ وأيام الناس ابتداء من هذا التاريخ. ما بين 256 هـ و 303 هـ في أقل من نصف قرن وضعت كتب الحديث الستة الشهيرة: صحيح البخاري، صحيح مسلم، ابن ماجه، ابن داود، الترمذي، والنسائي. قبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من ذاكرتهم، وأثناء هذا العصر دون الناس وصنفوا وكتبوا في كل شيء اعتمادا على السمع والعنعنة والتجوال في الأمصار لالتقاط ما يروى من أخبار السابقين والسلف الصالح إن أمكن.

(85) في برنامج تلفزيوني مرموق، وفي ساعة ذروة، قال دكتور أزهري مهيب إن عليا لم يكن من الخلفاء لأن بيعته لم تكن كاملة، لا شك فقد كانت تنقصه بيعة الشام، بيعة معاوية بن هند آكلة المرار!!

(86) ‘‘إن كتاب الله حمال أوجه’’عبارة شهيرة للإمام علي وردت في عديد من الكتب تعبيرا عن استطاعة كل حزب أن يأتي بشيء من كتاب الله يدعم وجهة نظره، مهما اختلفت وجهات نظر الأحزاب.

(87) شاع الوضع في الحديث منذ أيام الفتنة والصراع على السلطة لصمت القرآن عن التناول التفصيلي لهذه القضية. إزاء هذا الصمت لجأ الحزبان المتصارعان لاستنطاق الحديث بما لم يرد على لسان النبي فكان "الوضع". كان الوضع الشيعي أوسع مدى وأشد حدة، واستخدمه أهل الخلافة كرد فعل لاستخدام الشيعة ووسعوه ليشمل مجالات عقائدية تخدم سلطة الدولة.

(88) عبد الجواد ياسين. المرجع السابق. ص 60.

(89) عبد الجواد ياسين. نفس المرجع. ص 26.

(90) عبد الرزاق عيد. سدنة هياكل الوهم. – بيروت: دار الطليعة، 2003. ص 63.

(91) عبد الرزاق عيد. نفس المرجع. ص 78.

(92) عبد الرزاق عيد. نفس المرجع. ص 120-122

(93) عبد الرزاق عيد. نفس المرجع. ص 69 وما بعدها.

(94) علي الوردي. المرجع السابق. ص 200. وطه حسين. المرجع السابق. ص 550، 553.

(95) هذه الأحاديث أخرجها ابن عساكر والخطيب البغدادي وابن عدي عن أبي هريرة. كما أورد البخاري في باب "فضائل أصحاب النبي (ص)" اسم معاوية. ثم ذكر روايتين موقوفتين على ابن عباس. عبد الجواد ياسين. المرجع السابق. ص 270.

(96) عبد الجواد ياسين. نفس المرجع. ص 262.

(97) عبد الجواد ياسين. نفس المرجع. ص 258.

(98) صحيح البخاري. – الجزء 4. – مصر المحمية: مصطفى البابي الحلبي وأخويه، 1304 هـ. ص 136.

(99) عيد عبد الرزاق. المرجع السابق. ص 89. أحمد أمين. ضحى الإسلام. – الجزء 2. - ط 2. – بيروت: دار الكتب العلمية، 2007. ص 100.

(100) نهج البلاغة جمعه الشريف الرضي، محمد بن الحسين (359 – 406 هـ) من أقوال الإمام علي بن أبي طالب.

(101) القرآن الكريم. سورة الأحزاب. الآية 6.

(102) القرآن الكريم. سورة آل عمران. الآية 68.

(103) القرآن الكريم. سورة الجن. الآية 26، 27.

(104) القرآن الكريم. سورة الأحزاب. الآية 40.

(105) القرآن الكريم. سورة الحجرات. الآية 13.

(106) عبد الجواد ياسين. المرجع السابق. ص 170.

(107) القرآن الكريم. سورة المائدة. الآية 3.

(108) القرآن الكريم. سورة الإسراء. الآية 70.

(109) ادعت الخلافات الإسلامية، أموية أو عباسية، أن الإنسان مُسيّر وليس مُخَيّرا. كان مبدأ الجبر يبرر كل طغيان حتى جاء الحسن البصري، رأس المعتزلة، ليعلن "كل شيء بقضاء وقدر إلا المعاصي."

(110) "الفاطميون" سلالة تنتسب إلى الإمام علي وزوجته فاطمة الزهراء ابنة النبي. أسسوا دولة (909-1171) بداية في تونس ثم انتشرت في شمال أفريقيا ثم مصر في عهد المعز لدين الله الفاطمي. وكانوا يدينون بالمذهب الشيعي.

(111) عبد الجواد ياسين. المرجع السابق. ص 170.

(112) نظام الملك (1018 – 1092) كان والي خراسان ثم وزير ألب أرسلان السلجوقي قبل أن يتفرد بالحكم. أنشأ نظامية نيسابور وبغداد.

(113) عزيز العظمة. ابن تيمية. – بيروت: دار رياض الريس، 2000. ص 90.

(114) خليل عبد الكريم. قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية. – القاهرة: سينا للنشر، 1993. ص 194.

(115) لا توجد عبارة تنطبق على احتيال مسلم الربع ساعة الأخير عمرو على المؤمن الصادق أبي موسى الأشعري في واقعة "التحكيم" أدق من هذه.

(116) عزيز العظمة. العلمانية من منظور مختلف. – بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992. ص 39.

(117) الغزنويون سلالة مماليك حكمت شرق إيران وأفغانستان وأسسوا لاهور في البنجاب . أسسها ألب تكين (962) وثبتها صهره سبكتكين (977). عاصمتهم غزنة.

(118) القلقشندي، أحمد بن علي (1355 – 1418) من قلقشنده بالقليوبية، مصر. مؤرخ وأديب. من أعماله "صبح الأعشى في صناعة الإنشا"، و"نهاية الأرب في معرفة قبائل العرب".

(119) عزيز العظمة. المرجع السابق. ص 40.

(120) عزيزالعظمة. نفس المرجع. ص 45. هذا وقد رفض ابن حنبل رأي المعتزلة، السائد أيام المعتصم، في قضية خلق القرآن، لكن لم يخرج عن طاعة الخليفة المتبني لرأيهم.

(121) عزيز العظمة. نفس المرجع. ص 49.

(122) ابن خلكان، أحمد البرمكي (1211 - 1282) مؤرخ من أربيل العراق. تعلم في القاهرة ودمشق وحلب. قاضي القضاة من 1260 - 1277. له "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان".

(123) "جاريته" ما يجري عليه من عطاء. المكس والمكوس الضرائب. أي اختار لنفسه ريع ما يفرض على الخمر.

(124) عزيز العظمة. المرجع السابق. ص 54.

(125) Roy, Olivier. La laicite face a l ;apos;Islam. – Paris: Hachette, 2006. p.90,91. تزويج الأرمل لزوج توفي دون وريث، من شقيق زوجها. تقليد إسرائيلي الجذر Livirat، وتتبعه بعض عشائر الهند وسيبيريا.

(126) عبد الجواد ياسين. المرجع السابق. ص 189.

(127) عبد الجواد ياسين. نفس المرجع. ص 192، 193.

(128) ابن رشد. فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال/ مدخل ومقدمة تحليلية محمد عابد الجابري. – بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997. ص 24.

الفصل الثالث
تعايش الدين والعلمانية في المجتمع

"على قدر علمنا وقدرتنا، تقدمنا كأطفال على بصيص نور، في ليل بلا قمر، تحت سماء بلا نجوم."

إميل بولا (1)

العلمانية كمفهوم سياسي

منذ الانفجار العظيم (Big Bang) [(2)] إلى أن ظهر الإنسان الأول (Proconsul)، من حوالي 20 مليون سنة، والعالم في حركة دائمة، الحياة لا تتوقف عن النمو، والإنسان في تقدم مستمر، حتى قيل إن دوام الحال من المحال. وقد تابع الإنسان منذ ظهوره بكل عظمته وقدراته، وكان له الدور الفعال، بل كان السبب الأصيل في حدوث معظم المتغيرات، إن لم يكن كلها، لسبب بسيط هو أنه الكائن الوحيد المفكر. هذا أمر لا يختلف فيه ولا عليه أي دين أو رسالة، أو مذهب فكري. الإنسان يسعى دائما إلى الأفضل، إلى الأحسن، قد يخطئ، لكنه يتعلم من الخطأ، يجرب ويخرج من التجارب بخبرات. هو خليفة الله في الأرض، ليس هذا فحسب، بل ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾، [(3)] وهو أثمن رأسمال.

توصل هذا الإنسان، في سعيه المتواصل نحو حياة أفضل، من خلال الفلسفة ومن خلال العلم، إلى أن العقد الاجتماعي الذي يبرمه كل أعضاء المجتمع بالتوافق الذي تعبر عنه الإرادة العامة للمواطنين، هو وحده المخول بوضع الأسس الدستورية للسلطات التي يفوضها بإدارة الدولة. الدولة شخصية معنوية فوضتها الإرادة العامة للمواطنين بإصدار القوانين المنظمة للحياة من خلال السلطة التشريعية التي انتخبها الشعب، وفوضتها بإدارة شؤون المجتمع من خلال السلطة التنفيذية الحائزة على ثقة الشعب، وفوضتها بالسهر على تحقيق العدل والحفاظ على النفس والمال من خلال السلطة القضائية التي تصدر أحكامها باسم الشعب. وكان هذا من أعظم منجزات الإنسان بفضل مشاعل التنوير في زمن النهوض والارتقاء.

لم يكن هذا المنجز مجرد فكرة ناصعة لمعت في ذهن مستنير، بل كان خلاصة تجارب مريرة ذاقت الإنسانية خلالها الأمرين، ولاقت من العذابات ما سبق أن تعرضنا له ولم يعد خافيا على أحد. عاشت البشرية قرونا يطحنها الاستبداد والطغيان، بخاصة عندما خيم ظلام التحالف بين سيد الزمان وكهنوت السماء. عندما سقط سيف الظلم البتار على رقاب عباد الرحمن. اجتمع سلب الجهد والعرق مع التنقيب في الضمير والمعتقد. استولى الطاغية زورا على ميزان الكفر والإيمان. استعبد الجسد والروح. ساد التمييز بين الديانات، والديّان واحد. ثم توسع التمييز ليشمل الأجناس والأعراق، فصرخت الإنسانية المعذبة على لسان فولتير، "اسحقوا العار." ولم ينمح العار إلا عندما قامت دولة العقد الاجتماعي التي لا تعرف الميل ولا الانحياز،على الأصح لا تسمح بالميل أو الانحياز، وهنا يفرض موضوعنا نفسه.

الميل والانحياز صفات بشرية، نزعات إرادية، أمور يمارسها أفراد ذوو رغبات ومصالح خاصة، أما الدولة فشخصية معنوية تمارس نشاطها حسب الدستور والقانون المعبر عن الإرادة العامة التي لا تسمح بالميل ولا الانحياز. الشخصية المعنوية إذا مالت أو انحازت كان هذا بفعل البشر الذين يخرجون على الدستور والقانون أو يحرفون الدستور والقانون. عندما اختلط الدين بالدولة أصبح الملك ظل الله على الأرض، حكم بالحق المقدس، دقوا له أجراس الكنائس، وقاموا

بتنفيذ إرادة يسوع بتملكهم صكوك الغفران. مارسوا أبشع المظالم باسم "المُخلِّص" وهو الذي أراد خلاص البشرية من المتاعب وثقيل الأحمال، وفي سبيلها لاقى أشد أنواع العذاب. ولم يكن من ادعى خلافة المسلمين وإمارة المؤمنين أرحم، بل استباح دماء المؤمنين وأموالهم ووجد من وعاظ السلاطين من يكفرون الخروج على الخليفة "الجائر". عانت البشرية قرونا. عانت من هذه الدعاوى الكاذبة حتى أخذ العار في الزوال من 1789 مسيحيا، و1918 إسلاميا، قبلها أو بعدها بسنوات. المهم أنه بانتصار الثورة الفرنسية وسقوط الخلافة العثمانية سقط الخلط بين الدين والدولة نظريا، ولم يزل ولن يزول فعليا إلا بقيام الدولة العلمانية.

موضوع هذا الفصل هو العلمانية في التطبيق. قد يبدو الأمر بسيطا بفصل الدين عن الدولة التي هي بطبيعتها شخصية معنوية لا دين لها، إلا أن مفهوم العلمانية واسع وضيق في الوقت نفسه. واسع إذا تعلق الأمر بالأنظمة التي تحترم حرية العقيدة، ألا تميل الدولة بأي شكل من الأشكال لطائفة معينة من المواطنين مهما كبر حجمها، وألا يضطهد أي فرد بسبب توجهاته في الحياة وآرائه وأفكاره الخاصة أيا كانت. وضيق إذا اقتصر المصطلح على مجرد فصل الدين عن الدولة. ما يؤكد هذا هو فروق التطبيق من مجتمع لآخر، سواء كان علمانيا (لائكيا) أو دنيويا (سكيولاريا). في بريطانيا، مثلا، يسمح بظهور نساء محجبات في الجمارك والشرطة. وفي الولايات المتحدة يستطيع المرشح للرئاسة التحدث في دعايته الانتخابية عن إيمانه بالله، وهما دولتان علمانيتان. تَخلُّص الدولة من المقدس لا يرفضه المجتمع بالضرورة. فمن الممكن أن يتم الفصل بين الدين والدولة بينما للبلد دين معترف به (بريطانيا والدنمرك) دون أن يكون لهذا أي أثر أو انعكاس على عمل الدولة. من الممكن أن يكون البلد بلا دين معترف به مع الموافقة على ممارسته في الحياة العامة، مثل الولايات المتحدة، حيث تؤدى صلاة "في ظل الله" Under God في المدارس العامة التي أقرتها المحكمة العليا أخيرا.[(4)] كما أن تركيا المتشددة في علمانيتها ولا توجد في قوانينها إشارة للإسلام، لا تفصل تماما بين الدين والدولة فما زال أئمة المساجد يتقاضون رواتبهم من الدولة. الحقيقة أن الولايات المتحدة وضعت الأمور في قالب عملي منذ البداية، أعلنوا استقلال الدولة الاتحادية عن الدين قبل العديد من الدول الأوروبية بما فيها فرنسا. الدولة الاتحادية لا دين لها، أما الولايات الاتحادية فلم تلزم باحترام حرية المعتقد دستوريا إلا إثر التعديل اللاحق للحرب الأهلية (1861-1864). أول تعديل على الدستور الأمريكي نص على فصل الكنيسة عن الدولة الاتحادية كان سنة 1791. إلا أنه كانت للأمر جذور بدت في نظرية "الجدار الفاصل" التي أقرت الفصل بين الكنيسة والحياة العامة، مع الحرية الكاملة للاعتقاد. أصدرت ولاية فرجينيا في 1776 إعلان الحقوق (Bill of Rights) الذي جاء فيه: الدين أو عبادة الخالق وطريقة أدائه لا يمكن اتباعه إلا بالعقل والاقتناع لا بالقوة والعنف. لهذا يجب أن يستمتع كل إنسان بكامل حرية الاعتقاد، كما يجب أن تمتد نفس الحرية أيضا إلى طقوس العبادة التي يمليها عليه ضميره.[(5)] هذا وقد استبعد دستور 1787 الأمريكي في المادة 6 (Religious Test) ، أي تمييز ديني في الوظائف العامة: "يمنع منعا باتا أي إعلان ديني كشرط للصلاحية للوظائف العامة في الولايات المتحدة.

العلمانية عموما هي المفهوم السياسي للدولة، الشخصية المعنوية، غير المنتمية لأية عقيدة روحية، وبشكل أكثر عموما لأية رؤية خاصة لحياة أخرى غير الحياة الدنيا، مع ضمان ممارسة

كل مواطن لعقيدته الخاصة كما يراها هو. هذا لا يمنع الدولة بالطبع من تبني رؤية للحياة، لمفهوم الخير فيها، هو دور دنيوي، دور يسعى لتعميم الالتزام بالصالح العام تلقائيا وبوعي. مارست الدولة تقليديا هذا الدور وما زالت تمارسه في المجتمعات المدنية. راعت السياسة بحكمة العقائد السائدة التي تجذرت قداستها وأصبحت جزءا لا يتجزأ من حياة الناس، وإن عانت من بعض المشاكل. في عالم الخالق الواحد بالذات، يسود الإيمان بقانون الخالق قانون المخلوق. يسود القانون الإلهي قانون البشر، بخاصة في مجال الحق والعدل إلى أن يصبح عرفا وتقليدا متبعين، وبخاصة في المعاملات، وجزءا من حياتهم اليومية، عندها تُضَمِّنَه الدول المدنية القوانين الوضعية التي يتقبلها كل المواطنين مهما اختلفت عقائدهم، أو تعددت وتنوعت ثقافاتهم، لأنهم تعودوا عليها. لم يكن تبني الدولة لقواعد معاملات العقيدة السائدة، تماشيا مع ما تعوده الناس في معاملاتهم، لدعم سلطتها السياسية ظاهرة فريدة. فقد أظهر علم الاجتماع الحديث عدم انفراد الدين بخاصية دعم سلطة سياسية ذات رؤية خاصة لطيب العيش. كانت سلطة الشيوعية السياسية في تطبيقها السوفييتي المثال الواضح لعقيدة رسمية تعلقت بها جموع المتطلعين للعدل الاجتماعي، لتحقيق نوع من الحياة الفضلى لطالما تطلعوا إليها، بحماسة وإيمان لا يقلان عن العقائد السماوية، إلا أنه عندما انسحبت الديانات، في أوروبا، ولو جزئيا إلى الحياة الخاصة، كان من "خيبة أمل الدنيا،" حسب تعبير ماكس فيبر، أن تزامن هذا مع التقدم المذهل للتكنوسينس بالذات في مجال توجيه وتعبئة المجتمع(6) ظهر في القرن العشرين العديد من النظم الشمولية التي استهدفت السيطرة الكاملة على المجتمع بنوازع عنصرية وقومية (النازية، الفاشية، الصهيونية). نظم شمولية لا تقل تدميرا عن الاستبداد الديني الذي عرفه العالم القديم. إذا كان العلم قد غذى الفكر التقدمي، وأسهم بالتالي في التدمير المستمر للأوضاع الاستبدادية السائدة سياسيا، فقد مكّنت إساءة استعمال العلم، بواسطة أجهزة الخطاب العام والدعاية والإعلام، من إحكام السيطرة على المجتمع، أي الاستعمال شبه الكامل للإنسان لحساب قوة متسلطة. هو الدور المعتاد للسياسة التقليدية التي تؤدي إلى احتكار العنف الشرعي لحساب مفهوم خاص للحياة الفضلى. الأمر الذي يوصلنا لإيجابية الدور العلماني للدولة، بمعناه الأوسع، القائم على الديمقراطية الذي لا يسعى لفرض وجهات نظر جانب من المجتمع، مهما عظم شأنه، على بقية الناس، بل يقوم أساسا على فكرة أن الإجبار غير شرعي بالمطلق. الدور العلماني للدولة هدفه السماح لمن هم الأضعف، الأقل عددا، أو الأقل قبولا، بالاستمتاع بكل الحريات المتاحة للجميع. فالدولة العلمانية لا تمارس غير دور الحَكم المسيِّر للأمور بين المواطنين على قدم المساواة. لا تنحاز لمفهوم معين للحياة الفاضلة غير مفهوم المواطنة الذي يساوي بين كل المواطنين بلا تمييز، وتتصرف بحيث لا يستطيع أحد أن يفرض مفهومه على الآخر. تتخلى عن استعمال العنف لفرض توجه رسمي معين للحياة الخاصة، لكنها تستعمل سلطة الدولة لتمنع فردٍ أو جماعة من ممارسة هذا الفرض. هي تسيطر على نفسها. تحد من قدراتها المطلقة وتقود المجتمع لضمان العدالة. تعمل باسم الجميع وتمثل كل الشعب، لا جانب معين مهما كبر حجمه وعظم شأنه، فمفهومها يقوم على المساواة بين الجميع.

كان هذا الإيضاح للعلمانية كمفهوم سياسي ضروريا لتسليط الضوء على التاريخ الحقيقي والصراع، الذي صاحب نقلها إلى حيز التطبيق وإن اختلف من بلد إلى آخر. لقد طرح هذا الإنجاز الكبير في حياة البشرية قضايا عدة، اجتماعية، ثقافية ودستورية، ناهيك عن الاقتصادية. ولا يمكن

استيعاب كل هذا إلا من خلال الواقع المعيش في البلدان، بل القارات، التي سبقت وهرعت إلى بناء دولها على أساسه.

علمانية ودنيوية الغرب المسيحي

ليس هنالك مجتمع إلا وفيه مشاكله وإن تنوعت طبائعها واختلفت أهميتها. مشاكل ورثها المجتمع وأخرى صنعها، وعليه حلها بطريقة مرضية في حدود إمكاناته. لكم سمعنا أن "الآباء يأكلون الحصرم والأبناء يضرسون"، لأننا نولد جميعا مثقلين بديون من سبقونا مما تعارف الناس على تسميته بتضامن الأجيال. لست أدري لماذا يذكرني حلم مجتمع بلا مشاكل بوهم ساقه، ذات يوم، فوكوياما(7)، في غفلة من التاريخ، عن "نهاية التاريخ". أسكره سقوط جدار برلين(8) فتخبط في خمر نشوة انتصار مذهل ليعلن انتهاء التاريخ بانتصار الرأسمالية. نسي المفكر النشوان أن لا نهاية لطموحات الإنسانية، لا سقف لتطلعاتها ولا حد لتقدمها. أما والأمر كذلك فهي في صراع دائم مع كل المعوقات، وما دامت في صراع دائم فلا نهاية لمشاكلها، تلك التي عايشتها منذ آلاف السنين: القيد والظلم، والأخرى التي تشوب تقدمها: التفجر السكاني، بؤس العشوائيات، الأمية، تلوث البيئة، التخلص من النفايات، الخ. ناهيك عن الأمراض الحديثة التي لا تجد لها علاجا، وكل ما استعصى على أي حل علمي أو سياسي حتى الآن ‘‘وأنها تحال إلى ما وراء الطبيعة أو الدين....’’(9) حتى هذه المستعصيات تصدى لها العلماء بمقولة "المجهول ممكن، أما غير القابل للمعرفة فمستحيل".

لهذا، وطالما كانت هنالك أمور مستعصية على الحل، فقد رأى إميل بولا أن النظام الفرنسي القديم عاش على حل ديني لمشاكله في صورة الكاثوليكية الغاليّة.(10) اختارت إنجلترا حلا انجليكانيا(11) (اسكتلندا اختارت الحل البروتستانتي الكالفني)، بينما ساد شمال أوروبا الحل اللوثري. في الشرق اعتنق المسيحيون حلا أرثوذكسيا في الإمبراطورية الروسية. وفي الإمبراطورية العثمانية الحل الإسلامي. ‘‘كان لكل هذه الحلول نقطة مشتركة: الإيمان بمبدأ يسمو على الواقع الاجتماعي ويجعل من الدين أساس العلاقات الاجتماعية.’’ للبلد الواحد دين واحد لسيدها وأهاليها، إلا أن هذا الوضع لم يعد محتملا في فرنسا القرن الثامن عشر، فتفجر في 1789.

احتاجت أوروبا لوقت أطول حتى تسير على الدرب. ففي 1880 لم يصرح لنيتشه(12) بالتدريس في جامعة ليبزج ‘‘بسبب موقفي من المسيحية وآرائي في الرب!’’ وحتى في فرنسا لم يكن رينان (13) أكثر حظا، إذ كان على فرنسا أن تقطع قرنا كاملا من ‘‘الحرية الكاملة للفكر: لا يجب أن يقلق أحد على أفكاره حتى الدينية..’’ (المادة 10 من إعلان حقوق الإنسان والمواطن) إلى الاعتراف بحرية العقيدة التي لم تصبح ممكنة إلا بإنهاء حالة الديانات المعترف بها (الكاثوليكية وفيما بعد البروتستانتية، واليهودية) نتيجة الفصل بين الكنيسة والدولة (قانون 1905). استغرق الحل العلماني حوالي قرن من الزمان، إذ تخللته اضطرابات سياسية عادت فيها

الإمبراطورية (نابليون) والملكية مرتين، والجمهورية مرتين، وتخلله ثلاث ثورات في 1830، 1848، 1870 حتى استقام الأمر للجمهورية الثالثة. لم يكن الأمر متعلقا بنهاية الدين أو الإيمان، كما روجت الكنيسة وأنصار الملكية. كان موقفا لا سابق له، مرحلة تاريخية جديدة، بل بداية تاريخ اجتماعي ثقافي بلا ملك ولا بابا ولا قديسين. لم يتخيل أحد أي شكل سيتخذ، أي مشاكل سيواجه، أي طموحات سيثير، أي مقاومة سيلاقي، وأي آمال سيحقق. لمواجهة كل هذه الأمور اتخذ التاريخ مسارين، انفتح أمامه طريقان: طريق التصق بالمصادر الفكرية لهذا الحل .. روح فلسفة التنوير التي أنبتت هذه الجوهرة "العلمانية" التي كان في مقدورها أن تتخذ قالبا عقائديا جامدا، طائفيا وعدوانيا كقسوة المعركة، لكن العلمانيين لم يخوضوا معركتهم لاستبدال اضطهاد ديني بآخر علماني، بل استهدفوا القضاء على الاضطهاد والانفتاح على كافة المجالات العامة دونما شرط مسبق. أما المسار والطريق الآخر للتاريخ فكان طريق السياسة: الانتقال من المعارضة إلى الحكم، من المطالبة إلى البناء، وبتعميم أكبر، من مجال مغلق ناجم عن احتكار الحقيقة التي لا تعرف الخطأ إلى مجال منفتح على الحريات المعترف بها للجميع. ولدت العلمانية في مواجهة تشعب الطرق، فاختارت العلمانية الطريق الصحيح، كونها أمل نفوس سعت للعثور على مكان تحت الشمس جعلها تؤمن بأنها لن تستطيع تحقيق هدفها إلا إذا حققت المساواة بين الجميع بلا استثناء. كونها تسعى لتحقيق نفس المساواة حتى لهؤلاء الذين يقاومونها وكانوا خصومها وأعداءها، جعلها تتسلح بالمرونة في مواجهة عنادهم اللاعقلاني.

يرى الفكر الفرنسي المعاصر أن العلمانية ليست مجرد طلاق بين الدولة والكنيسة "علمانيتنا مسألة ضمير ومجتمع يدعو للحرية ومدعو للحرية." الوعي، عام وخاص، هو العنصر الثالث، المنسي جدا والمتجاهل تماما، بهذا الصدد. تستطيع الدولة الاعتماد على الوعي في صراعها مع الكنيسة وتسعى لأن يكون الرأي العام إلى جانبها. في ظل العلمانية يحتل الوعي الإنساني مكانه الطليعي لأول مرة. هذا الوعي المجهول أو المتجاهل يفرض على الباحث في هذا الموضوع إمعان النظر في مجاله الطبيعي، المجتمع الحديث الذي لا يتوقف عن توسيع مساحته، وبالتالي وعي وإدراك كل جوانب المجتمع. "باختصار وبساطة: الحل العلماني هو في الأساس الدخول إلى مجتمع في نمو دائم لا يوقف تقدمه شيء، لأن أحدا لا يملك حق إيقاف التقدم، اللهم إلا إذا كان إجماعا غير متخيل، على مستوى القارة والجنس البشري." كان للمشاكل التي واجهها الجنس البشري، عبر العصور، ملامح مشتركة من السهل التعرف عليها، تسميتها وحصرها، لذلك يقول إميل بولا "على قدر علمنا وقدرتنا، تقدمنا كأطفال على بصيص نور، في ليل بلا قمر تحت سماء بلا نجوم." رغم كل شيء تحسسنا طريقنا وتقدمنا في هذا المجهول.

العلمانية ليست أسعد حظا من الحرية كما رأتها مدام رولان (14). العلمانية ليست مسئولة عن كل ما يحدث باسمها أو في ظلها من آثام، بل هي مرتبطة جزئيا بروح عصر شاهد انطلاقة الحرية التي لم تكن هي الأخرى مسئولة عن كل ما حدث باسمها وفي ظلها من آثام. ومع ذلك لا غنى عنها ولا بديل لها، ما دام قد أمكن، وما زال من الممكن، العثور على حلول لكل ما يواجهنا من مشاكل. حتى اليوم لا يوجد طريق ثالث ولا بديل أفضل.

العلمانية عالم من الأوضاع والفكر واللغة. لا يكفي للتعرف عليه مجرد الحصول على المفاتيح، أو معرفة الطريق إلى هذا العالم، بل تجب إزالة الأقفال وفتح الأبواب المؤدية إلى حماه، واحدا

واحدا، بصبر وأناة. هنا، ومنعا لأية لبس، أرى من الأفضل التذكير بمبدأين: أولا، الاعتراف بشرعية حرية الاعتقاد والرأي لا يعني التزامنا بالاعتراف بصلاحية جميع الآراء والمعتقدات المعبر عنها باسم الحرية أو التزامنا بها. هذه الحقيقة كثيرا ما تتلاشى وسط عنف الصراع واللاتسامح إزاء القوى العامة التي تعبر عنها. الاعتراف بشرعية هذه الآراء والمعتقدات لا تبلغ حد الليبرالية، فلسفتها في الحرية والأساليب التي تحركها، بل هي التأكيد على الذاتية الاجتماعية واجبة الاحترام لكل إنسان، ولو كان أكبر مجرم، ما دام المجتمع قادرا وفقا للقانون على إيقاعه تحت طائلة المسؤولية الجنائية من خلال سلوكه. ثانيا، أي انتقاد أو رفض إمكانية كل منا الاستفادة شرعا من العلمانية ليس بالضرورة نيلا من النظام العلماني الذي اتضح من خلال القانون وضمنته الدولة. الخلافات حول هذا الموضوع هي على العكس دافع إلى المزيد من إمعان الفكر والاستزادة في المعرفة حول ما ينبغي عمله أكثر حتى نتوافق مع المثل العليا للمجتمع العلماني، مجتمع المواطنين المتساوين في ظل الحرية.

علمانية "بنت الكنيسة البكر" المتطرفة

أرى أنه قد آن لنا، في سبيل المزيد من المعرفة، أن نلقي نظرة على العلمانية الفرنسية، وذلك لعدة أسباب. فرنسا بلد كاثوليكي عريق في كاثوليكيته، بلد اعتنق العلمانية كمحصلة لعصارة فكر فلاسفة التنوير الفرنسيين الذين كان لفكرهم أثره الذي لا ينكر على الإنسانية كلها. العلمانية الفرنسية هي أول علمانية في أوروبا، وإن كان السبق الزمني لأمريكا الشمالية على مستوى العالم. وفوق كل هذا أو قبل كل هذا لأنها البلد الذي مارس الفصل الكامل بين الدين والدولة. هذا البلد الذي اعتاد أهله أن ينشدوا "كاثوليك وفرنسيين إلى الأبد ..." حتى لا تستطيع أن تعرف هل هو دين متعصب أم هو التعصب الديني. لكن رغم كافة المظاهر الخداعة فإن المواطن الفرنسي، الذي عايشته وترددت على بلده أكثر من نصف قرن، ما زال في أعمق أعماقه أكثر إيمانا من المواطن الإسباني وحتى الإيطالي الذي يستضيف الفاتيكان على أرضه. نعم أكثر إيمانا رغم علمانية الدولة المعلنة منذ قرن ونيف تقريبا.[15]

احتفلت الدولة عام 1989، بمناسبة المئوية الثانية للثورة الفرنسية، بنقل رفات الأب جريجوار إلى البانثيون، كان هذا سببا كافيا لتحريك أحاسيس كان يظن أنه قد عفا عليها الزمن. فقد كان من سوء حظ الأب جريجوار(أسقف بلوا) أنه كان رجل دين ورجل دولة في زمن شاع فيه استحالة التعايش بين الاثنين، ومع ذلك كان يجمع بين التسامح والانفتاح، وكان صاحب عقيدة وثقافة وشخصية. خاض غمار مرحلة قلقة صاخبة دون أن يتخلى أبدا عن ضميره الحر. إن كان خلق مشاكل للدوائر الكاثوليكية فلم يكن هذا أبدا لأخطائه، بل لأفكاره التي لم يتنازل عنها حتى آخر لحظة. كان في روحه ووجدانه أسقفا ملتزما. لم يقتل ملكا، ولا انشق عن كنيسة. وضع أسقفيته تحت إمرة البابا، عندما طُلِبَ هذا من كل الأساقفة، إبان المعاهدة الدينية[16] (1801) بين نابليون والبابا بيوس السابع. إن لم يكن هو مؤسس الكنيسة الدستورية فهو بطريركها. فلم يكن نابليون ولا البابا بيوس السابع، لأسباب مختلفة، راغبين في وجوده أصلا في الأسقفية التعاهدية. إذ كان رجل

الدين الذي وقف في الجمعية الوطنية (1790) ووضع صياغة لنظام رجال الدين المدني[17] على أسس "غاليّة" (تفصلهم إداريا عن الفاتيكان). مما فتح الباب لخصومة ازدادت حدتها عندما اعتبرها البابا بيوس السادس (1791) معبرة عن فلسفة حقوق الإنسان الثورية. لهذا ظل الكاثوليك الفرنسيون، باستثناء القلة، سنين طويلة يتجاهلون بل ويحاربون الأب جريجوار حتى كانت الذكرى المئوية الأولى لوفاته (1931) عندما أطلق عليه، في احتفالية السوربون[18] لقب "قديس الثورة". لقب لم يرضِ أحدا، رفضه الكاثوليك المتعصبون، والليبراليون استنكروا القداسة. لم يكن هنالك ديمقراطي فرنسي مستعد للاعتراف بقديس، ولا كاثوليكي راض عن ثوريته، والطرفان رافضان رعايته للمعاهدة الأولى بين الكنيسة والثورة. حتى في 1989 كان غياب أسقفية فرنسا عن احتفال الدولة "العلماني" بنقل رفاته إلى البانثيون ملحوظا وكافيا للتذكير بماض لم تندمل جراحه بعد. عودة إذن لهذا الماضي.

كان يوم 14 يوليو 1790 يوم فرح عظيم في فرنسا. ففي العيد الأول لسقوط "الباستيل" اتخذ عقد روسو الاجتماعي، العزيز على الإنسانية، لأول مرة صورة العقد القومي العام والراسخ. كان عيد الاتحاد، ميثاق الاتحاد، الذي انخرطت فيه كل الأقاليم التي كانت خاضعة للسيادة الملكية والأرستقراطية الإقطاعية لتعلن سيادة الأمة الفرنسية. طيلة شهور عديدة قامت مؤتمرات الأقاليم بالتجهيز لهذا اليوم، وكانت "قُدّاسات" الكنائس منطلق المسيرة العظيمة التي زحفت نحو العاصمة، حيث يقام الاحتفال الكبير في "شان ده مارس" ليحتفل 300 رجل دين بعيد ميلاد الوطن ‘‘قلب لقلب بين الدين والثورة.’’ إلا أنه قبل ذلك بيومين كانت الجمعية التأسيسية (12 يوليو) قد صدقت على النظام المدني لرجال الدين (أن يكون رجل الدين مواطنا عاديا)، ولم يكن أحد ساعتها، حتى ولا رجال الدين، وسط الأفراح الغامرة بميلاد الأمة الفرنسية، يقدر أن هذا القانون سيثير زوبعة في فرنسا. ستصبح الثورية معاداة للمسيحية، والتمسك بالدين معاداة للثورة. أخذت الاحتجاجات الكنسية تتخذ طابعا حادا. وسط الجدل السياسي الصاخب تقدمت المسألة الدينية على القضية الاجتماعية. ظهر لأول مرة أنه من السهل فصل الدين عن الدولة بقرار على الورق، لا الكنيسة عن السياسة في الحقيقة والواقع، وزاد من حدة التوتر القسم الذي كان على رجال الدين أداؤه في 1791: قسم باحترام وضعهم المدني الذي نص عليه القانون.

الحرية، الوعي، التنوير

لم يكن النظام المدني للكهنوت ضارا حتى يكون مرفوضا بهذه الحدة من المطارنة والبابا، بل إنه لا المشرعون ولا رجال الدولة المختصون بهذه الأمور قد توقعوا هذه الحدة. كان نواب الشعب يعيدون صياغة المجتمع، كانوا يساوون بين رجل الدين وأي مواطن آخر. كانوا يصوغون المستقبل الذي تخيلوه .. لكن المال العام كان في حالة مأساوية، فكان لا بد من تأميم أملاك الكنيسة وإخضاع مؤسساتها الاجتماعية لإشراف الدولة. لئن احتفظ المطارنة والقساوسة بمواقعهم في فرنسا الجديدة، إلا أنهم حرموا من معينهم الاقتصادي الضخم، بخاصة بعد قيام المحافظات والتنظيم الإداري الجديد للأقاليم وإعادة توزيع البلديات. كان على الأمة القيام بالأعباء المالية بما

فيها إعادة التنظيم الإقليمي للديانة الكاثوليكية التي يفترض انتماء كل الفرنسيين لها، إلا إذا كانوا أقلية لا تكاد تذكر بروتستانت أو يهودا.

كان هذا كثيرا، إلا أن ما بدا للمطارنة ولبيوس السادس غير محتمل وفاحشا كان انتخاب المواطنين للأساقفة والمطارنة، لا تعيينهم، والتنصيب الروحي للأساقفة دون العودة للبابا. ساعتها قام البابا بيوس السادس بإدانة واستنكار النظام المدني للكهنوت. كان هذا قمة صراع قديم منذ عصر لويس الرابع عشر (1643-1715)[19] إضافة إلى صراع الكنيسة مع فكر التنوير الحديث. ولا يجب أن يغيب عن البال أن التنوير أو الثورة لم يخترعا الوعي ولا الحرية، كل ما صنعاه أنهما أفسحا للوعي والحرية مسارا جديدا، مجالا جديدا، ومعنى جديدا، بل مستقبلا جديدا.

إذا كان هنالك قانون أسهم في إنهاء النظام القديم وبداية المجتمع الجديد ،بهدوء وبلا عنف، فهو قانون شابلييه[20] (14 يونيو 1791) الذي جعل حق الانتخاب من سلطة الشعب لا "هبة ملكية". ألغى كل وسيط بين الأمة مصدر التشريع والمواطن واضع القانون. هكذا اختفى كل ما كان في العصر الملكي من أجهزة ومناصب: في القمة مناصب أصحاب الرتب والنياشين، الكهنوت، النبلاء، ثم الرهبانيات، الجماعات، الجمعيات من أي نوع، الطوائف، والمدارس، والجامعات الدينية التي ستحل محلها المدارس العامة، والتجمعات الإقليمية التي سبق تحديدها وتصنيفها. اختفى كل هذا ولم يبقَ غير المصلحة الخاصة لكل فرد والمصلحة العامة للمجتمع. كان على العمال الانتظار حتى 1884 ليحصلوا على حق التنظيم النقابي، وقانون 1901 الذي سيكرس حرية تكوين الجمعيات دون أي إجراء، أي ما يسمى اليوم منظمات المجتمع المدني.

إلا أنه من خلال صراع لم يهدأ، مع ملكية تريد العودة وكنيسة ترفض الهزيمة، سلط الفكر العلماني الفرنسي الضوء على مبدأ من صميم التنوير. عندما تحدث مونتيسكيو في "روح القوانين" عن الفصل بين السلطات وحددها بسلطات ثلاث: تشريعية، تنفيذية، وقضائية، كان في الحقيقة قد أغفل عن قصد ودراية سلطة أكثر شيوعا ونفوذا وقدما هي السلطة الروحية، سلطة البابا ورجال الكنيسة. لو ذكرها لاعْتُرِف بها سلطة مع السلطات الثلاث التي فوضها العقد الاجتماعي إدارة شؤون الجماعة. لهذا كانت وظيفة الإغفال الواعية عند مونتسكيو هي الفصل من حيث المبدأ بين السلطة الروحية والدولة. السلطة الروحية ينتمي إليها جانب من الجماعة والعقد الاجتماعي معبر عن الإرادة العامة للمجتمع. عزل مونتسكيو السلطة الروحية وسكت، صاد عصفورين بحجر، أسس لعلم السياسة، وعلم التاريخ. وهكذا أثبت مونتيسكيو أنه جاليليو العلوم الإنسانية، مع ذلك رغم كل التراث وكل التنوير لم يكن الأمر سهلا.

سبق أن قلنا إن العلمانية لا تعرف الانتقام ولا الإلغاء، تعتبر الإجبار غير شرعي بالمطلق، ترفض استبدال اضطهاد ديني بآخر علماني، حتى تنطلق الحرية في فضاء بلا حدود. تلك هي طبيعتها، فما بالك عندما تكون فرنسية حيث الرأي مصحوب برأي آخر، والفلسفة تضيء بحيوية لا يحدها حد، فكل جَزْر لا بد وأن يتلوه مد. العلمانية الفرنسية والإنسان في قلبها لم تكد تخرج من الصراع الرهيب مع بقايا الملكية وعناد الكنيسة، بل وهي لم تزل في خضم الصراع، كانت تحمل في أحشائها عالما جديدا وسلطة جديدة لم يعرفها مونتسكيو: عالم الصناعة وسلطتها. كان سان سيمون[21] يحلم أن تزدهر في فرنسا نبتة عالم آخر، عالم الحرية الصناعية وتبني شعار "كل

شيء بالصناعة وكل شيء لها". ويأتي بعد ذلك طبعا المواطن المنتج! حول هذه النقطة بالذات انفصل عنه سكرتيره أوجست كونت[22] الذي لم يكن أقل أهمية من أستاذه، فهو المؤسس للفلسفة الوضعية.[23] أقلقت حركة الصناعة المندفعة كونت فتوصل في 1826 إلى عائق يعترضها: سلطة روحية جديدة قادرة على احتوائها، بل وإخضاعها عند الحاجة. لا الدولة ولا الصناعة، لا السياسة ولا الاقتصاد، يمكن أن يكون الملاذ الأخير. ظن البعض أن الكنيسة هي الملاذ، إلا أن كونت وجدها سلطة غابرة، فتبنى السلطة الجديدة: "سلطة الإنسانية" Humanism، الإنسان الكائن الأعلى الحقيقيapos;etre supreme ;L . مادة عقيدة جديدة سيكون هو بطريركها الأعظم. عندما أضافت فرنسا الإنسانية إلى علمانيتها أصبحت مدينة بالكثير لوضعية كونت، وأسبغت على العلمانية الفرنسية رسالة روحية، وأصبحت لها مرجعية فكرية.

استمرت الصراعات الدينية في فرنسا ثم لحقت بها الدنيوية طيلة القرن التاسع عشر. تصادمت بورجوازية فولتيرية مع بروليتاريا ماركسية. تصادمتا طبقيا واتفقتا على معاداة الكهنوت الشديدة. كان قرنا لا كاثوليكيا في بعض جوانبه، إلا أنه كان أيضا قرنا دينيا عظيما. دينيا وغير كاثوليكي، متدينا وضد الكهنوت. وسط هذه الظروف وضع نابليون "الوفاق" (الكونكورد) كتسوية بين احتكار الكنيسة للحياة العامة في ظل النظام الملكي، ومبادئ حقوق الإنسان في حرية العقيدة للجميع بلا استثناء. حرية محدودة بالديانات المعترف بها: الكاثوليكية، اللوثرية الإصلاحية، واليهودية. مع ذلك تظل فرنسا تمور دائما بالصراعات الفكرية والصدامات الحركية. هي بلد يتمسك بطقس "العماد" بين كل المواليد، لكن الكاثوليك بالولادة كانوا أبعد عن السير وراء قساوستهم. لم يمارسه البعض وترك البعض حرية الاختيار لأولادهم عندما يكبرون، واتبعه البعض. بالموازاة اشتعلت الدوائر العلمانية: الليبرالية، الديمقراطية، الجمهورية، الراديكالية، الاشتراكية، الإصلاحية، الثورية، كل الاتجاهات في جدل دائم. حتى كان القرن العشرون الذي تعايش فيه إيمان عند البعض بأن الإنسان كائن متدين بطبعه، إنه لا يمكن تصور مجتمع بلا دين، وأن هذا قانون لا يمكن أن تفلت منه الإنسانية. تعايش هذا مع قناعة عند البعض الآخر بأن المسيحية الكنسية تخطاها الزمن نهائيا .. لقد عاشت حياتها. مع كل هذا بقى الجدال حول أن تكون فرنسيا كاثوليكيا أو كاثوليكيا فرنسيا. هكذا يتعايش في فرنسا عالمان مختلفان لا يلتقيان، لكل آراؤه في الدين لكن يجمعهما الوطن .. الفخار الفرنسي بفرنسا. هكذا أصبحت الكاثوليكية في فرنسا ولمدة طويلة دين الأغلبية والأقلية وإن لم تكن دين الدولة .. فرنسية جدا، لكن لا رومانية، ولا علاقة للدولة بها.

مع ذلك لا شيء يلزم ولا شيء يمنع

أعلن دستور 1946، إثر الحرب العالمية الثانية، أن فرنسا جمهورية علمانية، وتبعه دستور 1958. أصبحت فرنسا علمانية بنص الدستور. كان الوضع في السابق لا يمنع حرية التفسير الشيوعي، الاشتراكي، الديمقراطي، المسيحي أو الديجولي، بل إن كل عائلة فهمتها بطريقتها. من 1881إلى 1905 كانت القوانين العلمانية تبرز فيها لغة "الفصل" و"حياد الدولة"، الخ. دارت عبر هذه التشريعات معارك تواجه فيها طويلا كلا المعسكرين الفرنسيين، أو فلنقل تواجهت"

الفرنستان". وقد استمرت هذه الحالة طويلا حتى سيطرت الأغلبية الجمهورية على السلطة في 1877، فضاعفت من الإجراءات العلمانية في المدارس، المحاكم، المستشفيات، المساعدات العامة، الخ، وقطعت العلاقات مع الكرسي البابوي في 1904، لكن بقيت ظاهرتان هامتان: الرهبانيات والعبادات.

كانت الفترة من 1880 إلى 1942 صعبة ومضطربة. كان أمر العبادات سهلا. العبادات لا تُعلْمن، فهي شأن خاص، كونها شأنا خاصا لا يستبعدها من الحياة العامة، بل يستبعدها من ميزانية الدولة التي لم تعد تمول الممارسة والأداء. فأصبحت الكنائس وجميع دور العبادة ينفق عليها أتباعها. أما الرهبانيات فكانت تخضع لتصريح من الدولة، كما كانت حالها في العصر الملكي، لكنها باتت الآن معرضة للإهمال، الاختيار بين التشتت أو ترك أفرادها الرهبنة والعودة للحياة المدنية.

لم يستعمل قانون 1905 أبدا كلمة "فصل"، طرح مبدأ حرية العقيدة، حرية الممارسة العامة للعبادات دون أي دعم من المال العام. أدخل الجمعيات الدينية داخل إطار النظام العام للجمعيات الصادر في 1901. وفي القانون 1905 كان على قطار التشريعات العلمانية أن ينظم بصيغة متكاملة ما هو عام وما هو خاص. فهنالك مسألة هامة في العلمانية لا يصح إغفالها لا في التاريخ ولا القانون، هي الموازنة في العلاقات بين وحدة الجسد الاجتماعي الضرورية، وازدواجية العلمانية والكاثوليكية، والتعددية الثقافية والدينية. صحيح أن العلمانية كانت تنمو عبر القرون في أرض مسيحية، منذ ظهور الخلاف بين الكنيسة والعلم، إلا أنها ولدت في ظل الرؤية الدينية القديمة للمجتمع ونظام الكثلكة الذي كان بمثابة القانون في فرنسا. لقد كان النظام السابق على قانون 1905 قائما على مفهوم ثابت وخاص. كانت الكاثوليكية دينا عاما والدين الوحيد المسموح به، والسبيل الإلزامي للحياة المعتادة والوظائف العامة. كما أن العلمانية، التي تضمنها القانون الجديد ليست مجرد حياد الدولة والمدرسة، بل إصرارا على ضمان التأكد من ممارسة جميع الحريات. ولا تتلخص العلمانية في مجرد فكرة الفصل، بل الانتقال إلى التحقيق والممارسة، تحقيق العيش المشترك في نظام علماني لمواطنين أحرار وكنيسة حرة. حسبما قال شارل باسكويه، وزير الداخلية المكلف بالعبادات، ‘‘إن قانون فصل 1905 أصبح نظاما للعلاقات حددته اتفاقات وأحكام لمجلس الدولة وممارسات وزارة الداخلية.’’[24] من المسيحية المقدسة إلى المسيحية الدنيوية كان على الكنائس، أعضائها ومنظماتها أن يتعلموا قواعد اللعبة في المجتمع الجديد، وأن يتعرف الكثيرون على كيفية أن تكون مسيحيا في بلد علماني، أن تفعل ما تشاء معتمدا على نفسك.

الإسلام في فرنسا

أخيرا وليس آخرا، إن الدولة الفرنسية وإن نظمت علاقاتها مع الكنيسة إلا أن التاريخ أبى إلا أن يواجهها بطوائف جديدة: إسلامية، مون[25]، كريشنا[26]، كنيسة السينتولوجي[27]، الخ. هنا نستطيع أن نتوقف قليلا عند الإسلام، ذلك لأنه في الربع الأخير من القرن الماضي ازدادت

موجات الهجرة الإسلامية إلى فرنسا، خاصة من شمال إفريقيا العربي، حتى أصبحت الديانة الإسلامية هي الديانة الثانية في البلاد بعد المسيحية. أضاف هذا الوضع إلى العلمانية الفرنسية علاقة جديدة. إذا كانت المغرب وتونس، وبالتالي أبناؤهما، لم تعتبرا امتدادا لأرض فرنسا مثل الجزائر، التي كانت تعتبر "فرنسا في ما وراء البحار"، فقد اعتبر الوضع فيهما مسألة داخلية تخص المسلمين في إحدى المستعمرات. أما الجزائر فقد كانت عرضة لعدة تقلبات: فمن مجرد مستعمرة، إلى فرنسا في ما وراء البحار، إلى الاستمتاع بحق تقرير المصير حتى الاستقلال. ما بين 1830 و1962 عرف الإسلام الجزائري ثلاثة أوضاع: مسألة داخلية تخص المسلمين في إحدى المستعمرات، ثم دين معترف به إلى جوار الديانات الأخرى. ومن 1907، بعد صدور قانون 1905 في فرنسا (المتروبول)، إلى الاستقلال طبق على الإسلام نظام الفصل بين الدين والدولة أسوة بجميع العقائد الأخرى في البلاد، وهو نفسه المطبق على مسلمي فرنسا الآن، إلا أن الأمور التي كانت تمر بسلام مع المسيحيين الذين تعودوا على العلمانية وتعايشوا معها، فإنها لم تكن كذلك مع المسلمين. عندما أصدرت الدولة قرارا بعدم ارتداء أو إبراز رموز دينية في دواوين الحكومة أو المدارس العامة، خلع المسيحيون صلبانهم واليهود "اليرمولك" ببساطة، لكن الأمر كان مختلفا بالنسبة لحجاب المسلمات، فقد قامت الدنيا ولم تقعد واضطرت الحكومة لتفسر وتوضح، بل وتتساهل في مواقع معينة .. ولم يستطع المتدينون الكاثوليك إخفاء ابتسامة التشفي.

رغم كل هذه المتاعب كانت مشكلة الحجاب تكشف في الواقع العملي عن جوانب مضيئة في العلمانية. هي لا تفرق بين مواطن عريق من أصول غَاليّة ومواطن إفريقي أو عربي أصبح مواطنا في الأمس القريب. فالعلمانية تلتزم وتتميز بدرجة عالية من الديمقراطية الكاملة الشاملة لا تقف عند حد انتخاب نائب في البرلمان، ولا تكتفي بالمساواة العمياء فهي مبصرة. المساواة العلمانية المبصرة لا تكتفي بإفساح المجال أمام المواطن، أيا كان لونه ودينه، بل هي ملزمة باستيعاب الأقليات قبل الأغلبية الساحقة. العلمانية هي الأم الحنون التي تضع أولوية ذوي الحاجات من أبنائها فوق كل أولوية. وإن كان هذا لا يمنع من وجود رواسب طائفية وعنصرية يعاني منها المجتمع وتواجهها الدولة، لهذا سأكتفي بضرب مثل قديم. في سنة 1920، وقبل أن يكثر المسلمون، وقبل أن يصبح الإسلام ثاني عقيدة في البلاد، كان الفصل بين الدين والدولة في عنفوانه. الخزانة غير مسئولة عن أي إنفاق مِلِّي. المال العام لا علاقة له بالكنائس والأديرة ودور العبادة، إلا أن كل هذا لم يمنع الدولة من أن تمول جزئيا بناء مسجد باريس. فتح حساب بمبلغ 500 ألف فرنك ذهب بعد موافقة البرلمان، إلى جوار قطعة أرض قدمتها مدينة باريس (البلدية). المهم هو بيان إدوار هوريو، رئيس اللجنة البرلمانية التي أقرت التمويل، ‘‘هي بادرة من فرنسا بتشييد صرح عرفان للديانة الإسلامية، ومركز ثقافي، حيث إنه في ظل هذا البناء يستطيع الإسلام بمساعدة العلم استعادة شبابه وتجديد تراثه الثقافي الرفيع.’’[28] كما أنه لم يبالغ عندما تحدث عن "الدعم الروحي" و"عربون مودة فرنسا" لخمسة وعشرين مليونا من الرعايا المسلمين، وعرفانا لمائة ألف من بينهم سقطوا دفاعا عنها في الحرب العالمية الأولى.

نعم، إن العلمانية مبصرة وليست عمياء. يمكن مثلا أن تتململ فرنسا عندما يرغب البابا في زيارتها، لكن ليس بسبب العلمانية، بل من تكرار طلب إرسال السفير البابوي إلى باريس وإعادة سفير فرنسا للفاتيكان، فلهذا الأمر تاريخ. في 1904 قطعت الجمهورية الثالثة[29] العلاقات مع

الكرسي البابوي وأعادتها في 1921. قامت دولة الفاتيكان في 1929، ولم تكن لفرنسا علاقات دبلوماسية معها أبدا، مع هذا أعلن إدوار هوريو في البرلمان سنة 1938، وكان حينذاك رئيسا للوزراء، استعداده لمقابلة البابا بيوس 11 إذا قرر زيارة فرنسا. استقبل ليون بلوم[30] الكاردينال باكللي (بيوس الثاني عشر فيما بعد) في 1939. كما أقيم للكاردينال فردييه، أسقف فرنسا، جنازة في كنيسة نوتردام، مثلما حدث لسلفه الكاردينال ديبوا في 1929،[31] على حساب المشيعين في الجنازتين بالطبع. في 1966 أقيم احتفال بمرور 700 عام على دير سان ميشيل[32]، وإعادة إقامة مجمع الرهبانية إلى هذا المرتفع المهجور منذ 1792. وفي 1987 احتفل بالألفية الأولى لأسرة "كابيه" المالكة[33] قبل عامين فقط من الاحتفال بالمئوية الثانية للثورة الفرنسية. إذا ما سألت عن الإنفاق العام يأتيك جواب " لا شيء يلزم، ولا شيء يمنع"!! مع الحرص الشديد على عدم تكرار حادث بلدية "رم" عندما أقامت "قداس البابا" فهو الشيء الوحيد الممنوع. لا شيء يلزم ولا شيء يمنع، فهنالك فارق بين الثقافة والتاريخ .. والكنيسة. لا شيء يلزم ولا شيء يمنع ما دام المال العام لن يتحول إلى أرصدة في جيوب الكهنوت. مختصر القول في العلاقة بين الدولة والدين، لا شيء يلزم بها، ولا شيء يمنعها، في حدود الثقافة والتاريخ. في فرنسا، في هذه المجتمعات الصناعية المتقدمة، كل شيء يتغير لأن المجتمع في حركة دائمة. ومن خلال الحركة، وعلى الطريق من حالة إلى أخرى أكثر تقدما، يتم إعادة بناء شامل لكل ما هو خاص وما هو عام. هكذا كان من الممكن إقامة جنازة دينية لفرنسوا ميتران، ليس على حساب الدولة، وأن يصدر تقرير برلماني حول أوضاع الطوائف، وأن يزور الرئيس شيراك الفاتيكان (1996). صحيح لا شيء يلزم ولا شيء يمنع شريطة ألا يكون للدولة علاقة، أو على حسابها. تلك هي الحرية[34]

تزوَّج مدنياً .. ثم افعل ما تريد

بعد اطمئنان المواطن إلى حياد الدولة بين الجميع، نجد أشياء كثيرة يهتم بها في حياته الخاصة، اختارها لنفسه وارتاح إليها لاتفاقها مع معتقداته أهمها بناؤه الأسري، تعليم أولاده، وسلوكيات المجتمع من حوله.

في 1787، قبل الثورة بعامين، كانت الكاثوليكية عقيدة المملكة الوحيدة التي لا يعترف بغيرها إثر إلغاء الاعتراف بالبروتستانتية. كما كان من الممكن أن تكون متحرر الفكر أو السلوك دون أن يضايقك أحد ما دام قانون 1539 الذي كان يتيح للكنيسة الاحتفاظ بسجلات العماد، الزواج، والوفاة، هو الذي يقرر كافة الحدود المسموح بها في الحياة الشخصية. ترك لليهود عاداتهم الخاصة، كما كان لبعض الأقاليم كالألزاس[35] نظمها الخاصة. أما الفرنسيون البروتستانت (الهيجونوت) الذين لم يهاجروا بعد حرب 1680 سالفة الذكر، فقد اضطروا إما لتدبير أمورهم مع القساوسة (بالمال طبعا)، أو يقبلوا أجيالا من الأطفال غير الشرعيين وغير القادرين على الحصول على إرثهم. ثم اعترف بالزواج البروتستانتي دون الاعتراف بالعقيدة، فكان يكفي تسجيل الزوج العقد البروتستانتي لدى سلطة مخولة، سواء كان قاضيا مدنيا أو قسيسا.

في 22 يونيو 1792 (الجمهورية الأولى) عهدت الجمعية التشريعية للبلديات بتسجيل الحالة المدنية. وفي 20 سبتمبر حددت مراسم الزواج المدني، وأبيح الطلاق. سمح للقساوسة الاحتفاظ بملفاتهم الرعوية، فلم تعد الدولة في حاجة إليهم ولا إلى ملفاتهم. هذا وكان في مقدور الأسرة إبرام زواج كنسي إذا رغبت مع فقدانه لأية قيمة أو أثر قانوني، وفي 1802 صدر قانون يمنع رجل الدين من إبرام أي قران ديني قبل العقد المدني. في 1810، إزاء الزيجات السرية التي مارستها الكنيسة، صدرت المادتان 199 و200 من قانون العقوبات تجرم هذا الإجراء. صحيح أن الزواج أمر خاص إلا أن أمور الملكية والذمة المالية الناجمة عنه هي شأن عام يخص الدولة. أما العشيقات فقد أعفاهن الإمبراطور نابليون من أي إجراء فـ "القانون غير معني بهن." أذعنت الكنيسة وإن لم ترضَ، "لا يوجد زواج حقيقي إلا في الكنيسة أمام قسيس." كل شيء سار بهدوء في المدينة، أما في الريف فكان الصراع حادا بين القسيس والعمدة والمعلم والطبيب، الخ. مع ذلك رضخت الكنيسة بالرغم من تعيين الدولة مطراني ستراسبورج وميتز. مر قرنان من الزمان على الجمهورية الأولى (للدولة الأحوال المدنية وللكنيسة الشؤون الدينية) دون أن تلتزم الخزانة بأي شيء. فصل كامل بين مجالين وتمييز مطلق بين دورين .. التصرف المدني بلا أي أثر ديني، والإجراء الديني بلا أي قيمة مدنية.

قرنان من الزمان استقرت فيهما الحال على هذا المنوال حتى تحطمت الحدود وتكسرت الجسور وتدفقت جموع المسلمين والبوذيين، كارما دارما شاكرا[(36)] ديانات جديدة ذات طقوس خاصة تؤديها في وضح النهار دون أن تتهم بأنها ممارسات غير شرعية. كل الجمعيات الثقافية الدينية أمكن وجودها دون أي إجراء، مع تحفظ واحد: أن تقتصر على العبادة وأن تتماشى مع قواعد النظام العام في الجمهورية الفرنسية والمطبقة على الفرنسيين. في مجتمع الحرية لا تستطيع الدولة إجبار أحد على شيء، ليس في وسعها غير أساليب التفضيل والتشجيع عليه، وتقنين أو تقويم ما لا تستطيع منعه.

الدولة توجه التعليم العام والجامعي

انتقلت فرنسا، عبر الثورة والإمبراطورية، من الملكية إلى الجمهورية الموحدة، ومن الدولة المسيحية إلى الدولة العلمانية. فرض الإمبراطور نابليون احتكار الدولة للتعليم رغم اعتراض الكنيسة عليه بحقها الإلهي في تربية النشء المسيحي، ثم توصل الطرفان، الدولة والكنيسة، إلى نوع من الوفاق حول حرية التعليم. كان للكنيسة كافة الأسباب العملية للدخول في هذه التسوية رغم وجود أربعة محاذير تمنع، من وجهة نظرها، من إبرام الاتفاق. أولا، إن حقها وواجبها في التعليم رسالة ربانية أعلى وأرفع من القوانين الوضعية. ثانيا، إن الجامعات وأساتذتها بدت، من وجهة نظرها، كما لو كانت القِدْر الذي ينضج كل الخطايا الحديثة والبؤرة العلمانية الأخطر. ثالثا، التعليم الكاثوليكي مجرد تعليم خاص بالنسبة للدولة، أما بالنسبة للكنيسة فهو خدمة عامة للرعية، تربية للأجيال، وتعميقا للإيمان. رابعا، بإعلان حرية التعليم تتخلص الدولة من أي مسؤولية مالية، وتترك الإنفاق على التعليم الديني للخيّرين من الرعية والراغبين في تلقيه. إلا أن الكنيسة قبلت دفع

ثمن هذه الحرية حتى تستطيع مواجهة خطايا التعليم العام.

صدر في 15 مارس 1850 قانون فالو(37) حول التعليم. كيف استطاع أن يبقى هذا القانون أكثر من قرن ونصف وقرن! كان خلطة جمعت بين حرية التعليم ووضع المعلمين في المدارس العامة، الامتيازات المعترف بها لأعضاء الجمعيات التعليمية وطبيعة حقوق الكنيسة في موضوع التعليم.

لم يكن النظام نفسه بسيطا. عنى بتعريف المؤسسة، المعلم، والتعليم. ممكن أن تكون المؤسسة عامة أو خاصة. المعلم ممكن أن يكون علمانيا أو دينيا. وللعجب أن التعليم في كافة الأحوال يجب أن يكون مليّا!! يجب أن تكون المدرسة كاثوليكية ، بروتستانتية أو يهودية أو حتى مختلطة! والمعلم لا يمكن أن يعين إلا في المدرسة المنتمية لدينه. هذا الخليط المتنازع المتناقض المتنوع كان يجب أن يصفى على ثلاثة أصعدة.

أولا، أخذت الجمهورية الثالثة منذ 1880 في التأكيد على الفصل بين التعليم العام والكنيسة دونما عودة للإشراف الديني، الأمر الذي لم يتحقق بلا صدامات مع الرهبانيات التعليمية.

ثانيا، اعتمد دستور1795 (المادة 300) ودستور 1848 مبدأ حرية التعليم. تبنت الإمبراطورية (نابليون 1804 – 1814) احتكار التعليم مع إمكان إجراء تحسينات. انقسم العلمانيون. وجد الليبراليون، أنصار الاحتكار، أن التعليم سيحتفظ بحريته ما دام قادرا على استبعاد كل توجه رسمي. في الوقت الذي، على العكس، انخرط الكاثوليك الأحرار في نضال من أجل حرية التعليم الخاص الذي حققوه على مراحل: في 1830 (لويس فيليب) حققها بالنسبة للمدارس الابتدائية قانون "جيزو"(38)؛ في 1850(الجمهورية الثانية) صدر قانون فالو للثانوي؛ وفي 1875 (الجمهورية الثالثة/ ماكمهون) صدر قانون لابولاي للمدارس العليا، إلا أن الصراع استمر محتدما حتى حسمه المجلس الدستوري في 23 نوفمبر1977 معتبرا حرية التعليم أحد "المبادئ الأساسية" المعترف بها في قوانين الجمهورية ما دام لا يكلف الخزانة شيئا. ضمن الكاثوليك حرية التعليم في المدارس الخاصة. واطمأن العلمانيون لدنيوية التعليم في التعليم العام.

ثالثا، بدا قانون التعليم الحر لبعض الكاثوليك كما لو كان صفقة. هذا القانون المنظم لشأن ديني قام على مبدأ علماني. فطالبوا المجتمع الحديث القائم على الحق في الحريات العامة ألا يرفض نفس الحق بالنسبة للتعليم وتكوين الجمعيات. أما الكاثوليك المتشددون فوجدوا أن الكنيسة لا تتسول ولا علاقة لها بهذه الحريات المنعم بها من العلمانية، وأن على الدولة أن تعترف بالحقوق الثابتة التي تلقتها الكنيسة مباشرة من الله. لكن البابا بيوس التاسع أبرم الصفقة ووافق على التعليم الحر المنعم به من العلمانية. وهو ما زال ساريا على التعليم حتى يومنا هذا، باستثناء تعديلات فرضتها الضرورات العملية.

أما التعليم العالي (الجامعي) فقد احتفظ قانون 18 مارس 1880 للدولة بالسيطرة على الدرجات العلمية التي تمنحها الجامعات نظرا لأهميتها وبسبب الامتيازات والحقوق التي تمنحها للحاصلين عليها. هذا القانون هو الساري حتى اليوم، لم يعدل ولم يتغير ولم تطرأ عليه أي إيضاحات من مجلس الدولة. هذا الهدوء يقوم دليلا على أن المجتمع الفرنسي قد تحرك، سواء من

جانب الكنيسة أو من جانب الدولة، نحو التوافق على هذا الوضع.

في فرنسا خمس جامعات كاثوليكية، هي أعضاء في الاتحاد الدولي للجامعات الكاثوليكية الحائز على اعتراف الكرسي البابوي، مع كل ما يتضمنه هذا الاعتراف من حقوق وواجبات، إلا أن هذا الوضع ليس أكثر من لفتة دينية ليس له أثر ما على العلاقة بالقانون الفرنسي. حاولت الجامعات الخمس في باريس، ليون، أنجيه، تولوز، وليل منافسة جامعات الدولة في ميادين الآداب، والحقوق، العلوم والطب، إلا أنها استهدفت أساسا حماية فكر الشباب من تأثير الجامعات العلمانية الليبرالية، الهدامة والمستنكرة، بمنحهم تربية كاثوليكية واضحة، ولم يتعد أثرها القيمة التعليمية البحتة.

استطاعت الجامعات التي ألغتها الثورة الفرنسية أن تعيد تنظيم أوضاعها في 1896. بقيت هذه الجامعات وحدها برئيسها القسيس وأنظمتها وإمكاناتها الأكاديمية تحت سيطرة عميد معين. ولم يكن هنالك عند صدور قانون إدجار فور (1969) غير جامعة واحدة بالمعنى الأكاديمي، أي تضم على الأقل ثلاث كليات، ثم أخذت في التزايد من وقتها. إن ما ساعد "الجامعات الكاثوليكية" على البقاء هو أنها كانت قد شقت منذ 1875 مسارا خاصا، تحت قيادة العميد المعين حفاظا على مجرد الوجود. أصبحت مجمع كليات ومدراس عليا ومهنية ومراكز تأهيل متنوعة. كما أنه، في أيامنا، هذه أخذت في العودة للظهور بشكل مواز جامعات من كل نوع: جامعات "شعبية" و"جامعة إسلامية" على الطريق.

لا مشكلة، فهذه هي فرنسا. تتجدد المواقف مع تطور الحياة. لكل موقف جديد حلول جديدة، وتناقش الحلول وتتخذ القرارات لتخدم مبادئ الحرية العلمانية التي أجمعت عليها الإرادة العامة للمواطنين.

مشكلة العلم وقضية السلوك

كما شاهدنا، وحتى نكون صادقين مع أنفسنا، لم تكن العلمانية مجرد فصل ميكانيكي بين الدين والدولة، وإلا لهان الأمر، إذ إن ما يجب أن يصاحبها، بل وما هو من ألصق مستلزماتها إطلاق حرية البحث والتعبير، الفكر والتصرف، مما قد يكون فيه مساس بعقائد بعض المواطنين. صحيح أن أساتذة الجامعات وموظفي الدولة عامة التزموا، إزاء العقيدة العامة للشعب الفرنسي، بالمحافظة على احترامها وعدم المساس بها، مع ذلك وجد المفكر العلماني إرنست رينان أنه ‘‘إذا كان هنالك تاريخ يحظر نقده ومنحّى جانبا لأنه إلهي فلن يبقى هنالك علم تاريخ!’’ وسأكتفي هنا بمثلين واجها المجتمع الفرنسي. دأبت العقائد الدينية على محاولة الربط بين الحقيقة الإيمانية والعلم، وروت كافة النصوص المقدسة قصة خلق العالم والإنسان، ‘‘في البدء كان ...’’ بينما العلم لا يعترف أن البداية انبثقت من العدم. التاريخ المقدس المقبول من الجميع، بعهديه القديم والجديد، يبدأ تكوين العالم من العدم، وانتقل بسرعة لخلق الإنسان والعائلة الأولى (آدم وحواء). ثم يروي مصائب الشعب العبراني (العهد القديم) حتى يبلغ ميلاد الكنيسة. تاريخ قادته يد الله. بينما يوجد تاريخ آخر يركز

جل اهتماماته على نشاط الإنسان، فعله وعمله. كان هذا جانب علم التاريخ. أما العلوم عامة فأقرب مثال كان علم الفلك: الموقف من كوبرنيك وجوردانو برونو وجاليليو. مشكلة هؤلاء، أنهم وجدوا أن الأرض تدور حول الشمس، بينما أصر العلم الكنسي على أن الأرض مركز الكون الذي تدور من حولها كل الأجرام السماوية. حتى عندما يكلف البابا جان بول الثاني (يوحنا بولس) (1978-2005) الكاردينال بوبار ببحث الموضوع الفلكي يمضي الكاردينال أحد عشر عاما قبل أن يعاد الاعتبار إلى جاليليو في 31 أكتوبر 1992. فهل ينفع رد الاعتبار بينما "العلم هو الإنسان بكل عظمته وكل عذاباته." وحق لشكسبير أن يقول "لسوف يكون هنالك دائما في السماء وعلى الأرض أشياء أكثر مما في مكتباتنا وفي رؤوسنا."

رغم كل هذا ربطت المقدسات الكنسية دوما بين العلم والإيمان والسلوك. كانت الأخلاق دائما من مقومات المجتمع. هكذا ارتبط السلوك بالإيمان تحت إشراف الكنيسة. خضع الكل لها تجنبا للخطيئة. كانت الأخلاق الفرنسية موضع تقدير في القرن الثامن عشر، موضع دراسة في القرن التاسع عشر، وأصبحت في أزمة في القرن العشرين. فماذا جرى؟ وهل هنالك أخلاق علمانية؟

المحامي العلماني الجمهوري جيل فري[39] كان يرى أنه "لا يوجد غير الأخلاق المعروفة دوما، والواحدة عند الجميع، مؤمنين وغير مؤمنين. المدرسة العلمانية العامة تعلم الأطفال نفس الأخلاق كالمدرسة الدينية الخاصة. هنالك أخلاق واحدة للحضارة الواحدة." إلا أن المفارقة كانت أن المجتمع العلماني، الذي يقوم على مبدأ الحرية المطلقة المعترف بها للجميع،ربما أفقد المجتمع مصدر الأوامر الملزمة بسلوكيات معينة تحد من هذه الحرية. كما أن المجتمع، مثله مثل الطبيعة، في حاجة لقوانين لا تقوم على مجرد الاقتناع. لهذا كان في كل مجتمع سلطة ملزمة (دركهايم) [40] تمارس "العنف الشرعي" (بورديو)[41]، وتفرض سلوكياتها. قضية السلوكيات ليست مسألة عقيدة فحسب، بل قضية تهم الدولة. هنالك أخلاق عامة، سلوك عام لا تستطيع الأخلاق الخاصة تجاهله. إذا كان القانون العسكري يعاقب الجندي أو الضابط المخالف على "الظهور بوجه غير لائق"، فالسلوك العام يرفض العري في الطريق العام. إذا كان شرب الخمر مباحا، فالسكر معاقب عليه، حتى ولو تهذبت الدولة وسمَّت المخالف "مريضا" Malade. المهم أن الشخص يستطيع أن يمارس سلوكه حسب ذوقه واعتياده، شريطة ألا يزعج الغير، ودون أن ينسى الصالح من الطالح، فالحياة معقدة ومتشابكة في المجتمع الحديث. لا يوجد نص قانوني ولا تعليمات وزارية تحدد رسميا الأخلاق العلمانية، وهذه إحدى المشاكل في خضم مخاطر السلطة الأخلاقية للفتاوى والاستفتاءات الدعائية المسموعة والمرئية غير المسئولة والمصنعة. لا يوجد غير كلمات جيل فري التي وجهها لزملائه في مجلس الشيوخ، "ماذا سيعلم المدرس؟ نظرية حول الأسس الأخلاقية؟! أبدا يا سادة .. بل الأخلاق القديمة الطيبة التي كان عليها آباؤنا ... أخلاقنا، أخلاقكم [للأعضاء الكاثوليك] فليس لدينا غيرها." وفي خطاب موجه للمعلم في 17 نوفمبر 1883 قال، "لست أبدا حامل إنجيل جديد. لم يُرِدْ المشرع أن يصنع منك لا فيلسوفا ولا رجل دين ارتجاليا." الأخلاق ثمرة حكمة الشعب عبر العصور، روح المسيحية، وحنكة السياسة. هي ليست كل أخلاق الكنيسة ولا كل أخلاق المجتمع، بل خلاصة الخلق السائد المتوارث عبر العصور. لكن كل هذا لم يمنع المشاكل مع الكنيسة حول قانون إباحة الطلاق (1884)، ولا منع المشاكل مع غير المتدينين تشديد العقوبة على مرتكب الجريمة أو الحادث وهو في حالة سكر، بعد أن كان القانون القديم، في

ظل الكنيسة، يعتبر السكر ظرفا مخففا. خلاصة القول ليست الأخلاق مسألة كنسية أو دينية، فهي أولا وابتداء مسألة اجتماعية. الأخلاق لا تختزل في قانون، ولا القانون يختزل بالأخلاق، مع أنه لا يمكن التفكير في أحدهما دون الآخر. نعم، استطاعت الدول أن تنفصل عن الدين، لكن ليس عن الأخلاق. ومن هنا ظهر شعار "الدين يفرق والأخلاق توحد".

تحرير المجتمع وتحرر الكنيسة

لم تَرِد العلاقة بين الدولة والدين في أوروبا بصيغة واحدة، بل ساد العلاقة بين المجتمع والدين منطقان. فكانت "العلمانية" و"الدنيوية". قام المنطق الأول على صراع القوى الاجتماعية الليبرالية مع الكنيسة. ونظر إلى الكنيسة كقوة محافظة حاولت الإبقاء دائما على نفوذها داخل الدولة. أما المنطق الثاني فقام على تحرير للمجتمع متزامن مع إصلاح للكنيسة. شملت العلمانية البلدان الكاثوليكية ’’حيث ترى الكنيسة أن لها رسالة شاملة في الحياة الاجتماعية، وتظهر كقوة منافسة في مواجهة الدولة.’’(42) أما الدنيوية فكانت الأكثر صلاحية للبلدان البروتستانتية. كما لا يجب أن يغيب عن البال البلاد المتعددة الديانات التي فيها عقائد متقاربة في العدد والوجود الاجتماعي. ولنبدأ بالبلدان ذات التراث الكاثوليكي.

تختلف بلجيكا عن فرنسا في أن دستور 1831 البلجيكي كان الأكثر تقدما في أوروبا فيما يتعلق بضمان حرية العقيدة. صدر هذا الدستور نتيجة تسوية بين الليبراليين والكاثوليك سنة 1827 نصت على قيام الدولة بنفقات وإعاشة جميع رجال الطوائف المعترف بها: الكاثوليك، البروتستانت، الأنجليكان، اليهود، والمسلمين أخيرا. وضع مشابه لفرنسا قبل الفصل الكامل. إلا أن حرية التعليم التي نص عليها الدستور استعملها الكاثوليك لاستعادة أوضاع فقدت في ظل الاحتلال الفرنسي أيام نابليون، ثم في ظل الاحتلال الألماني أيام غليوم (1864). بينما اعتمد الليبراليون والاشتراكيون، في نهاية القرن التاسع عشر، على السلطات العامة لعلمنة التعليم. في 1834 طبقت جامعة بروكسل الحرة التعليم غير الديني. انطلق قانون "نوثومب" (1842) من روح وحدوية. ألزم مختلف الطوائف بتبني تعليم ابتدائي موحد في كافة المدارس التابعة لها. جعلت الحكومة الليبرالية (1878-1884) المدارس العامة وحدها تدرس "الأخلاق" فقط وإجباريا، مع سحب الدين من البرنامج. أطلق هذا القانون الحرب التعليمية الأولى. شن الكاثوليك الحرب على "إفساد روح الأطفال" حتى كسبوا الانتخابات العامة وبقوا في السلطة بلا انقطاع حتى 1914، خلال تلك الفترة أصدروا قوانين عدة. عاد نظام التعليم الديني للمدارس الابتدائية، ثم أصبح منهج التعليم الكاثوليكي إجباريا، مع كل هذا بدا واضحا أن الدين أصبح سياسة حزب وليس عقيدة دولة. كما أن تطور العلم جعل للحقيقة الموضوعية والتفكير الحر وجودا فعالا أكثر وسط البرجوازية التجارية الصناعية، إلى جوار انتظام العمال في حزب. كل هذا جعل الحكومة الكاثوليكية في قانون 9 مايو 1914 تنص على أن يكون التعليم إجباريا من سن 6 – 12 وبالمجان لمواجهة التقلبات الاجتماعية. فيما دارت بين الحربين العالميتين الأولى والثانية المعركة حول المعونات للمدارس الدينية التي يرفضها العلمانيون ولا يلغونها وهم في السلطة. من 1950-1954 شجعت حكومة

الحزب الاجتماعي المسيحي التعليم الحر، إلا أنه في 1954 قامت حكومة تحالف اشتراكي ليبرالي، وكان وضعا استثنائيا لأن الكاثوليك لم يتغيبوا عن السلطة منذ عشرين عاما، فصدر قانون "كولار"[(43)] (9 إبريل 1955) ليعلن حق الدولة في الإشراف على المدارس في كافة مستويات التعليم. خفضت معونات المدارس الدينية وفرضت عليها رقابة مشددة. هنا انطلقت الحرب التعليمية الثانية مركزة على التعليم المتوسط والفني، حتى إذا ما أصيب التحالف الليبرالي الاشتراكي بنكسة انتخابية (1958) اقتنعت كل الأطراف بضرورة التوصل لتسوية يعترف بها الجميع وتقدم المساعدات للجميع. صدر في 29 مايو 1959 القانون الذي ينظم التعليم البلجيكي حتى اليوم. يجمع بين تعليم اختياري لغير المتدينين بجوار منهج ديني في المدارس العامة. هكذا عبرت العلمانية البلجيكية عن الانتقال من معاداة الكهنوت الناشطة إلى التعددية، بدلا من أن تكون العلمانية مبدأ قانونيا، كما هي الحال في فرنسا (1905) ثم مبدأ دستوريا (1946 و 1958)، أصبحت إحدى ركائز المجتمع البلجيكي. مع ذلك، رغم اختلاف موازين القوى من وقت لآخر، حقق الاشتراكيون انتصارا لا جدال فيه باعتراف الدولة في 1970 بالجماعات الفلسفية اللادينية، وتمويل "مراكز العلمانية". في 1981 تم إنشاء نظام المستشارين الأخلاقيين الممول من الدولة في القوات المسلحة، وفي النهاية تعديل المادة 117 من الدستور التي أصبحت المادة 181 المتعلقة برواتب رجال الدين إذ أضيف إليها: ‘‘ومفوضو المنظمات المعترف بها قانونا الذين يقدمون مساعدات أخلاقية حسب مفهوم فلسفي لا ديني ...’’ هؤلاء أيضا يؤجرون من الدولة.

سواء أصبحت العلمانية إحدى المكونات الأيديولوجية للمجتمع، بدلا من أن تكون أساسا له، وأن هنالك من يرون، ولو لأسباب تاريخية، أن غير المؤمنين هم وحدهم المتمسكون بها في المجتمع والدولة، إلا أنه، بمرور الزمن، تبدى للجميع أنه يوجد إلى جوار غير المؤمنين أبناء طوائف أخرى، بروتستانت ويهود، وحتى بعض الكاثوليك، متمسكون بالعلمانية. بل إنه يوجد اليوم كاثوليك يؤمنون بفكرة " دولة كل الشعب"، ويرفضون تماما تبني الدولة لأية عقيدة من العقائد.

كاثوليك علمانيون في إسبانيا وإيطاليا

تعمقت جذور الكاثوليكية في إسبانيا وإيطاليا بالذات، لكن هذا لم يمنع اعتناقهما المبدأ العلماني. منذ 1975 أصبحت إسبانيا ما بعد فرانكو[(44)] علمانية بتطرف، إلا أن تباشير العلمانية بدأت في حياة فرانكو بفضل مجموعة تقدمية من رجال الدين تبنوا تعاليم مجلس الفاتيكان الثاني (1962-1965)، وكان الحوار مع العالم الحديث من أهم مقرراته. على أية حال فصل دستور 1978 الدين عن الدولة - ‘‘أيّ عقيدة لن تكون دين الدولة.’’ في 1980 أعلنت حرية الاعتقاد، ولم يعد التجديف ولا تدنيس المقدسات معاقبا عليه، إلا أن تجربة الحرب الأهلية، في النصف الأول من القرن الماضي (1936) كانت تستدعي توازنا ما. كان دستور 1912 قد أعلن الكاثوليكية عقيدة وحيدة للأمة، وحرم أي عقيدة أخرى. وتبنى الجمهوريون في المقابل سياسة لادينية متطرفة بلغت قمتها في قانون "عدم وجود الرب". لهذا التزم العلمانيون موقفا وسطا، الكنيسة جزء لا يتجزأ من الهوية الإسبانية، مع القبول بالتحديث والحرية الدينية. هكذا، وعلى ضوء ماضيها، استطاعت

إسبانيا الخروج بسلام من الفرنكوية التي كانت الكنيسة في مركزها.

أما إيطاليا فقد وقعت الدولة مع الفاتيكان في 1984 "معاهدة دينية" جديدة ألغت أن تكون الكاثوليكية دين الدولة. والحقيقة أن علاقة الدولة بالفاتيكان حتى هذا التاريخ كانت غامضة تماما. منذ عمت العلمانية أنحاء أوروبا في القرن التاسع عشر، وبالذات إثر الوحدة الإيطالية في 13 مايو 1871 ودخول القوات الوطنية روما، عزلت تماما قصور الفاتيكان وأصبح البابا بيوس التاسع، خليفة بطرس الرسول، "السجين الاختياري" في قصره البابوي. بقي هذا السجن حتى رغب موسوليني (1929) الاستقواء بالكنيسة فعقد اتفاقية لآتران[(45)] مع البابا بيوس الحادي عشر أنهت حالة السجن الاختياري، واعترفت بالفاتيكان دولة ومركزا للكنيسة الكاثوليكية. وفي 1948 تضمن الدستور تكملة لهذا الاتفاق نص على أن ‘‘الدولة والكنيسة الكاثوليكية كلا منهما مستقلة وذات سيادة.’’ أقر الدستور أيضا حرية الاعتقاد. وفي 1971 قررت المحكمة الدستورية أولوية القواعد الدستورية على أي اتفاق، فأنهى تماما أي غموض حول أية تسويات قد تكون حدثت بين الدولة والفاتيكان في أي زمن سابق، خاصة إبان حكم الحزب الديمقراطي المسيحي. على أية حال أصبح الطلاق والإجهاض شرعيين في إيطاليا، وبقيت عقوبة "إهانة العقائد". باختصار، فقدت الكنيسة، كما في كل مكان آخر في الديمقراطيات الحديثة، قبضتها على الحياة الأخلاقية للأفراد، ومع ذلك حافظت الأخلاق على وضع قوي في البلاد في حدود القانون.

هذا وقد ضمن دستور اللوكسمبورج[(46)] الحريات الدينية. تقوم الدولة بدفع رواتب القساوسة، يستمر تدريس الدين في المدارس العامة، مع احتفاظ الآباء بحق الاختيار بين التعليم الديني الكاثوليكي و"منهج الأخلاق"، البديل عن التعليم الديني.

ضمن دستور البرتغال 1982 حرية الاعتقاد، الفصل بين الدولة والكنيسة، منع الأحزاب السياسية من استعمال أسماء أو رموز دينية أيا كانت، واستقلال النقابات عن أي منظمات دينية. هذا ولقد تأخرت العلمانية في البرتغال حتى زوال كافة الديكتاتوريات، وكان آخرها حكم سالازار (1968) إذ عادت بعده الديمقراطية في السبعينات.

وفي النمسا قام وضع المنظمات الدينية على أساس "قانون الاعتراف بالكنائس" لعام 1874 الذي يضمن حرية الاعتقاد. وتعترف الدولة النمساوية بالكنيسة الكاثوليكية وإحدى عشرة منظمة دينية أخرى مسموح لها بجمع المعونات، ولا تساعد الدولة غير المحتاج من المنظمات المعترف بها. هذا ويعاقب القانون على إهانة العقائد المختلفة.

الملك "حامي حمى الإيمان" والدولة دنيوية

اختارت البلدان ذات التراث البروتستانتي، مثل بريطانيا والدنمرك، الدنيوية (Secularism). في هذه البلدان احتفظت الكنيسة دوما بوضع رسمي. هي الكنيسة السائدة في إنجلترا، وكنيسة "الدولة" في الدنمرك. اتسم وجودها، بأوضاع مختلفة، بين المؤسسات الرسمية

للدولة، مع الحرص كل الحرص على عدم التناقض مع الحرية الكاملة للاعتقاد التي تتأكد وتترسخ باستمرار في كل البلدان الديمقراطية الحديثة. حرية المعتقد ليست عنصر التحرر الوحيد في مواجهة الكنيسة السائدة، فهذه الأخيرة هي أيضا منفتحة وتعمل على تحرر بقية المجتمع. كما أننا لا نجد في هذه البلدان غموض العلاقة الذي تحدثنا عنه في بلجيكا. فالمفكرون الأحرار ليسوا وحدهم في طليعة حركة فصل الدين عن السياسة ومن يحددون مفهوم الخير. الدولة ليست تحكمية لا تحترم الآراء المختلفة حول الحياة الفاضلة. باختصار، بما أن الكنيسة أصبحت دنيوية كبقية المجتمع، لم تجد هذه البلدان من الضروري فصل مؤسسة ما عن الدولة لأنها كانت غير متحررة، معارضة في مجموعها لمنهج خلاص الإنسان والمواطن الذي تتميز بها حضارة حقوق الإنسان، فاحتفظت بوضع رسمي وإن لم يكن هو نفسه واضحا تماما، لأننا لا نستطيع أن نقتنع بسهولة أن عقيدة خاصة ممكن أن تتساوى تماما مع عقائد أخرى، وهي تشارك في عمل الدولة. على أية حال، لنترك التفاصيل تتحدث عن نفسها.

المملكة المتحدة: الكنيسة الأنجليكانية هي السائدة؛ الكنيسة البرسبتيرية (Presbyterian) في اسكتلندا، ولا توجد كنيسة سائدة في أيرلندا الشمالية ولا ويلز. ماذا تعني السائدة إذن؟ هي الكنيسة التي يرأسها الملك "حامي حمى الإيمان". خمسة وعشرون أسقفا يمثلون هيئة أساقفة الكنيسة الأنجليكانية في مجلس اللوردات، والمجالس الكنسية جزء من الأجهزة التشريعية، لكن في المقابل تعتمد الكنيسة على الدولة وتخضع لنوع من الرقابة البرلمانية. هي ليست كنيسة دولة خلافا لما عليه الحال في الدنمرك التي تعتبر الكنيسة فيها إحدى دوائر الدولة، كما أنها ليس لها امتياز على أي من الديانات الأخرى. لهذا وجب التمييز بين المؤسسة التي لم تعد تصارع وقضية حرية الاعتقاد التي أثارت الكثير من المعارك. لقد اعترف "قانون التسامح" في إنجلترا الكاثوليكية (1689) بحرية جزئية للبروتستانت "غير الأصوليين" (Nonconformist). ثم في 1829 أصبحوا هم والكاثوليك كاملي المواطنة. لم يحدث إنجاز "البابويين" هذا بسهولة خاصة إذا عرفنا أن جون لوك (47) طالب في "رسائل التسامح" باستبعاد الخاضعين لروما لأنهم لم يستطيعوا أن يظهروا الولاء الكامل "للسلطة المدنية". في 1858 استمتع اليهود بحرية العقيدة. هذا وقد شمل تجريم الهرطقة كل العقائد باستثناء الإسلام، الأمر الذي أنقذ سلمان رشدي من المحاكمة إثر كتابه "آيات شيطانية". هذا وتقوم الدولة بمساعدة كافة المدارس الدينية.

في الدنمرك تستمتع الكنيسة اللوثرية بدعم الدولة بنص الدستور. وزير الشؤون الدينية يديرها، والبرلمان والمحكمة العليا يمارسان سلطة التشريع والقضاء التي تخضع الكنيسة لأحكامها وقوانينها. المطارنة والرعاة موظفون. ويعفى المواطن من رسم الكنيسة إذا أعلن عدم انتمائه لها. هذا ولا تستمتع بالدعم المالي الحكومي إحدى عشرة طائفة أخرى، خاصة في مجال النشاط الاجتماعي.

في السويد ضمن دستور 1975 حرية الاعتقاد، بعد أن كانت الكنيسة اللوثرية كنيسة رسمية إلى أن فصلت الكنيسة عن الدولة سنة 2000، وتتلقى كل الكنائس مساعدات من الدولة.

في فنلندا ينص الدستور على حرية العقيدة مع وجود كنيستان رسميتان: الكنيسة اللوثرية الإنجيلية والكنيسة الأرثوذكسية (1 % من الشعب). في المدارس العامة يتلقى التلاميذ تعليما

ينتسب لديانتي الدولة. ويستطيع الطلبة الراغبون في دراسة عامة للعقائد والفلسفة تلقي منهج خاص بهذه المواضيع.

التعددية المذهبية وضروراتها

تسود التعددية الدينية المجتمع في بلدان مثل هولندا وألمانيا الأمر الذي أوجب القيام بتسويات شاملة حتى لا يحس دين معين بالغبن. في هولندا كانت الحريات الدينية واسعة جدا. إذ أصبحت الكالفينية منذ قيام "الأقاليم المتحدة" (ضد إسبانيا الكاثوليكية) هي أساس الهوية القومية. لكن تنوعت الظواهر الدينية التي أخذت في الظهور في القرنين السابع عشر والثامن عشر، إلى جوار أفكار التسامح القادمة من أوساط "الإنسانيين" والبروتستانت الليبراليين، مما أدى للتعددية الحالية. بدخول فرنسا الأقاليم الموحدة (1795) أقامت جمهورية "بتافيا"(48) وفصلت الكنيسة عن الدولة معلنة المساواة بين كل العقائد. هذا وقد أكد دستور 1848 المساواة بين الطوائف وأن "كافة الهيئات الدينية عليها أن تدبر أمورها بنفسها." استمر تحالف الكاثوليك والليبراليون في معركة الفصل بين الدولة والبروتستانتية، إلا أن هذا التحالف لم يلبث أن انفرط حول قضية التعليم (1860). من 1900 إلى 1939 حكم ائتلاف مسيحي معظم الوقت ولم يكن من المستطاع حل المشكلة التعليمية على ضوء مبادئ القرن التاسع عشر التحررية. اعترف دستور 1917 بالمساواة بين المدارس العامة والخاصة وإنفاق السلطات عليها بالكامل، إلا أن هذا النظام أخذ في التصدع بسرعة منذ 1960. أخذ عدد كبير من البروتستانت يرفضون الانتساب إلى دين، وبدأ المجتمع في التحول إلى الدنيوية. أخذ التشدد الكاثوليكي في الزوال بينما نمت الأحاسيس "الإنسانية". أقامت "الجمعية الإنسانية" التي ظهرت 1946" لجان إرشاد" لمساعدة رجال الجيش، والعمل في المستشفيات والسجون. في 1952 تأسس"الاتحاد الإنساني والأخلاقي الدولي" واتسع نشاطه في بلاد الأنجلو ساكسون، وفي شرق أوروبا في أيامنا هذه. كل هذه العناصر أسهمت في التغيير التدريجي للنظام الهولندي إلى نموذج أكثر علمانية بالمعنى الفرنسي للاصطلاح.

ألمانيا هي النموذج الثاني للبلد المتعدد الديانات. أطاحت الثورة الفرنسية ونابليون بالأمر الواقع الذي كان سائدا منذ معاهدة وستفاليا(49) (1648) بين البلدان الكاثوليكية والبروتستانتية. تقلص نفوذ الكنيسة الكاثوليكية إلا أنها نجحت في الحصول على الحرية الدينية في دستور 1848، أي بعد أن أصبح الكاثوليك أقلية إثر توحيد ألمانيا بدون النمسا الكاثوليكية. مع أن بسمارك(50) كان معاديا للكاثوليك، إلا أنه كان لهذه السياسة أثر مفارق قوّي من قبضة الكنيسة الكاثوليكية وحزبها "الوسط" (زنتروم) على الشعب. أما عن البروتستانتية فإنها، وإن سرى فيها تيار ليبرالي، إلا أنها أسهمت في اندلاع "الروح البروسية" والخضوع للسلطة. كل هذه الأمور ساعدت على عدم قيام اتحاد مسيحي مضاد للحداثة مثل الذي ظهر في هولندا بين 1900 و1939، خاصة وأن صعود الحزب الاشتراكي الديمقراطي، المعادي بشدة للكهنوت، شجع على الأمل في انتصار التيار العلماني. لكن هذا لم يحدث، لأنه عند قيام الجمهورية في 1918 وتبني الحكومة الاشتراكية

سياسة لا دينية، تحركت الكنيسة بسرعة واستفادت من دستور "فيمر"(51) الذي اعترف بالحريات الدينية وبحياد الدولة بين الطوائف. اعترف بحق تكوين الجمعيات، وأصبحت الكنائس مجرد مجمعات خاضعة للقانون العام. لم تعد كنائس دولة بل كنائس الشعب. سمح بـ"الكاتشيزم" (Catechism) العلم الديني السابق على العماد في المدارس. بعد 1945 كان الحزب الاشتراكي الديمقراطي هو الحاكم أيضا، لكن وفق الهوية الديمقراطية الجديدة لألمانيا الاتحادية، حيث قام توازن عددي بين الكاثوليك والبروتستانت مع استقلال كل كنيسة بالكامل في التنظيم الذي خضع لاتفاقات مع الدولة الفدرالية، خصص لها 10 % من ضريبة الدخل. هذا علاوة على مشاركة الكنيسة في الإشراف على المكاتب الإقليمية للإذاعة والتلفزيون. باختصار، أصبحت الكنيسة جزءا من الحياة العامة. والحقيقة أن كل هذه المكاسب كانت لمواجهة ألمانيا الديمقراطية (الشيوعية) بأغلبيتها البروتستانتية، والتي تفصل تماما بين الدين والدولة.

علمانية الولايات المتحدة .. وتَدَيُّن المجتمع

يسود كثير من عدم المعرفة والاضطراب مسألة العلمانية في الولايات المتحدة، هي في جانب أكثر فصلا بين الدين والدولة من فرنسا، حيث السلطات العامة لا تدعم المدارس الدينية. وفي جانب آخر نجد أن التعديل الأول(52) لدستور الولايات المتحدة لا يشير بتاتا لـ"الفصل"، بل يتضمن فقط "الشرطين الدينيين": ألا تتحول الديانات إلى مؤسسات، وعدم المساس بحرية الاعتقاد. كان الرئيس جيفرسون(53) هو الذي تكلم في رسالة للجمعية المعمدانية عن ضرورة إقامة "جدار فاصل" بين الدولة والكنائس، وكان هذا أيضا موقف الرئيس ماديسون(54) لقد وضع حكم المحكمة العليا الذي نص على ‘‘أن كل علاقة بين الدولة وهذه الكنيسة أو تلك مهما صغرت، أو كل دعم، وإن توزع بين مختلف المسميات، هو خروج على الدستور.’’ وضع هذا الحكم "الجدار الفاصل" الحقيقي الذي طالب به الرئيس جيفرسون . إذ إًن مجرد وجود عقيدة دينية، مهما كثر أتباعها لا يتعارض، ولن يتعارض، مع مبادئ حرية الاعتقاد، ولن يكون للاضطهاد الديني وجود إذا انعدمت العلاقة بين الدولة وهذه الكنيسة أو تلك مهما صغرت. لهذا يقال عادة إن الولايات المتحدة دولة علمانية والمجتمع متدين. فبينما كان تراجع الكنائس في أوروبا، بما فيها المملكة المتحدة، هو الظاهرة شبه العامة، ازدهر الدين في الولايات المتحدة. في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر وجد السياسي والمؤرخ الفرنسي اليكس ده توكفيل تفسيرا لهذه الظاهرة. الكنائس الأمريكية لم ترتبط أبدا بالسلطة، لم تشارك في المثالب التي اقترفتها السلطة الزمنية، بعكس الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا قبل الثورة الفرنسية، لهذا كان "الفصل" عند مؤلف "عن الديمقراطية في أمريكا" (1835) أحد الأسباب الرئيسية لبقاء الكنائس وحيوية الأحاسيس الدينية. ملاحظة ده توكفيل هذه - "الكنائس الأمريكية لم ترتبط أبدا بالسلطة" - وأثر عدم الارتباط هذا في ثبات إيمان الناس، ملاحظة في غاية الأهمية، يجب أن تتنبه لها كل الجماعات الحريصة على دوام وتعمق الإيمان.

الابتهال والتضرع إلى الله اختلاف أمريكي آخر عن أوروبا، بالذات فرنسا، وأمر معتاد في الحياة العامة. هذه العادة الأمريكية تضفي على الدين ظهورا ليس معتادا في أوروبا. هي ظاهرة مجردة رمزية تماما شائعة بين كل الديانات خاصة التوحيدية، مما يجعل "اللاأدرية"(55) والملحدين في وضع غير مريح نسبيا. صحيح أنه مسموح في الولايات المتحدة أن تكون لا دينيا أو ملحدا، فالتعديل الأول المتعلق بحرية الرأي متسامح جدا بهذا الخصوص، إلا أنه رغم هذا، من الصعب اجتماعيا في هذا البلد ألا يكون لك دين. الدين ظاهرة عادية جدا بدرجة تجعل اللاأدري أو الملحد شخصا شاذا. باختصار قد تبدو الولايات المتحدة أكثر علمانية من فرنسا، إلا أن المسميات الدينية فيها أكثر فعالية وثراء بغير حدود. فيما يتعلق بالعلاقة بين الكنيسة والدولة أمريكا علمانية مثل فرنسا. فيما يتعلق بحيوية الدين في المجتمع ودوره الرمزي في بعض مجالات الحياة العامة نجد أن فرنسا والولايات المتحدة مختلفتان جدا.

* * * * *

أما وقد عرضنا لفصل الدين عن الدولة في الغرب المسيحي، في أوروبا والولايات المتحدة، فإننا نستطيع القول بلا تردد إن حياد جهاز الدولة، حياد الشخصية المعنوية، بين كافة الديانات والمعتقدات لا يعني، بأي حال من الأحوال، النيل من قداسة الدين أو المعتقد عند أتباعه، بل يعني تعامل الدولة على قدم المساواة بين كل المواطنين. وهو التعبير الصادق عن الإرادة العامة التي أبرمت العقد الاجتماعي الذي أوجد الدولة .. قد يكون لدين ما وضع خاص لاعتبارات تراثية أو تاريخية عند غالبية السكان، إلا أن هذا الوضع لا يجب أن يؤدي بأية حال لتمييز الأغلبية على حساب الأقليات، حتى تسود ثقافة المواطنة والمساواة. إن عدم شيوع ثقافة المواطنة والمساواة، عند إعلان بيان حقوق الإنسان في 1789، هو ما يفسر الصراعات التي دارت، والفارق الزمني الذي استغرقه الفصل بين الدين والدولة منذ ظهر كمبدأ إلى أن استقر كطابع نظام وقناعة أمة.

هوامش الفصل الثالث

(1) إميل بولا رئيس قسم الدراسات في معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية. خبير في الكاثوليكية الحديثة والمعاصرة.

(2) أصبح من المعترف به اليوم كحقيقة علمية أن الكون كان في البداية ساخنا جدا مُرَكّزا جدا ثم انتشر بشدة إثر انفجار عظيم Big Bang منذ حوالي 13 مليار سنة، أخذ بعدها في البرودة شيئا فشيئا. اتسم هذا التطور بمراحل انتقال ناجمة عن انخفاض الحرارة المستمر. انتظم خليط المواد والطاقة، غير المنفصل باستمرار حتى تحول البخار الخاضع لتبريد مستمر إلى ماء سائل.

(3) القرآن الكريم. سورة البقرة. الآية. 31.

(4) Roy, Olivier. La laicite face a l'Islam.- Paris: Hachette,2006. p.30.

(5) Haarscher, Guy. La laicite. – Ed 3.- Paris: Puf, 2004. p.4. (Que sais-je?)

(6) Haarscher, Guy. Op. cit. p.5.

(7) فوكوياما كاتب أمريكي من أصل ياباني. له دراسة "نهاية التاريخ" (1992) التي يدعي فيها أن الرأسمالية هي قمة تطور الإنسان التي ليس بعدها مجتمع أكثر تقدما. يكذب هذه النظرية أنه ما دامت هنالك فوارق اجتماعية ستبقى التناقضات، ويستمر الصراع والتطلع لمجتمع أفضل. ستبقى التناقضات وتعيش الرأسمالية في أزمات متتالية. (كتب هذا الفصل قبل أزمة الرأسمالية العالمية سبتمبر 2008).

(8) جدار برلين حائط كان يقسم برلين نصفين: شرقي وغربي. أقيم بقرار من القائد السوفييتي خروتشوف إثر أزمة حادة مع الغرب (1961). هدم هذا الجدار إثر انهيار النظام الشيوعي في الشرق. عادت ألمانيا للاتحاد، شرقا وغربا، في 3 أكتوبر 1990.

(9) Poulat Emile. La solution laique et ses problems. – Paris: Berge International Editeurs,1997. p. 7.

(10) الكاثوليكية الغالية وتعني اليوم الكاثوليكية الفرنسية. بلاد الغال Les Gaulois اسم قديم لفرنسا وبلجيكا وشمال إيطاليا عندما غزاها يوليوس قيصر (58- 50 ق. م.)

(11) الأنجليكانية Anglicanism هي البروتستانتية الإنجليزية. هي دين العرش البريطاني من أيام الملكة إليزابيث الأولى. يعود وضع المسيحية في إنجلترا إلى أول انسلاخ أجراه هنري الثامن (1513) عن البابوية جاعلا من نفسه رئيس الكنيسة الإنجليزية. أيام إدوارد السادس (1537) اعتنقت إنجلترا الكالفنية بعد الإطاحة بماري تيودور التي كانت أعادت الكاثوليكية. ثم أتت إليزابيث الأولى (1563) لتقيم مذهبا وسطا بين الإصلاح البروتستانتي والكاثوليكية، هو المذهب الأنجليكاني الذي احتفظ بالتسلسل الكهنوتي، الشبيه بالكنيسة الكاثوليكية، وببعض الطقوس، إلا أن الملك احتفظ بكونه الرئيس الأعلى للكنيسة. دون أن يكون لهذا الوضع أي انعكاس على الدستور "العرفي" ولا القوانين الوضعية.

(12) فريدريك نيتشه (1844-1900) فيلسوف ألماني. قال إن الحياة ليست غير تنازع البقاء، والبقاء للأصلح.

الإنسان الأعظم "السوبرمان" هدف يجب الوصول إليه. هو أحد مؤسسي العنصرية الجرمانية. يؤمن بـ"إرادة القوة".

(13) ارنست رينان (1823-1892) كاتب فرنسي. تفرغ لدراسة تاريخ اللغات والديانات بعد تخليه عن التحاقه بالرهبنة. عبر عن فكره العقلاني في "تاريخ العلم" (1890). أستاذ اللغة العبرية في "الكوليج ده فرانس" (1862)، إلا أن دراسته حول إنسانية المسيح أدت لطرده، لكنه عاد كمدير لنفس المعهد في 1883.

(14) مدام رولان، مانون فيليب (1754-1793) من شخصيات الثورة الفرنسية. كانت قريبة من حزب "الجيروند" المعتدل. أطلقت شعار "أيتها الحرية كم من الآثام تقترف باسمك". أعدمت في 1793.

(15) أعلنت "حقوق الإنسان والمواطن" بما فيها العلمانية بعد تصويت المجلس التأسيسي الوطني (1789)، كذلك ضمنت في مقدمة دستور 1791، إلا أن توالي الاضطرابات وتغير الأنظمة (القنصلي، الإمبراطورية، عودة الملكية، ثم كومونة باريس 1870) جعل العلمانية تلغى ثم تعود. لهذا اعتبر قانون 1905 بداية العلمانية.

(16) المعاهدة الدينية Concordat 1801 بين نابليون بونابرت والبابا بيوس السابع. بناء عليها تسمي الحكومة البطاركة والمطارنة الذين يتلقون البركة من البابا.

(17) النظام المدني لرجال الدين Constitution Civile صدر بقانون 12 يوليو 1790 من المجلس التأسيسي الذي أعاد تنظيم وضع رجال الدين وألحقهم بالدولة التي أصبحت تعين الكرادلة والقساوسة الذين يتلقون التعاليم الكنسية من كبير الأساقفة المعين وليس من البابا. اعتبر هذا من قبيل الكاثوليكية الغالية، أي الفرنسية.

(18) في هذا اليوم ألقى البروفيسور فردينان برينو، الأستاذ بالسوربون والمؤرخ الفرنسي، كلمة حيا فيها الأب جريجوار بوصفه قديس الثورة.

(19) لويس الرابع عشر ملك فرنسا (1643-1715) فرض على الكنيسة الحكم الملكي المطلق. دعم استقلال الكنيسة الفرنسية في مواجهة البابا. حارب أنصار القس الهولندي جانسينيوس الذي كان جبريا يلغي حرية الإرادة والاختيار الإنساني، كما حارب البروتستانتية.

(20) جي لوشابلييه (1754- 1794) محامٍ من بريتاني. من نواب الفئة الثالثة في مجلس "الفئات العامة" الملكي، من "اليعاقبة" وهم أعضاء النادي الثوري الذي منه روبسبيير وحزب الجبل (المونتانار). أعدم 1794.

(21) سان سيمون، كلود هنري، كونت ده (1760-1825) فيلسوف واقتصادي صاحب المذهب القائم على الملكية الجماعية والتنظيم التراتبي للمجتمع الذي يحتل كل فيه مكانه حسب إمكاناته الذهنية والمالية.

(22) اوجست كونت (A. Comte (1798-1857 الفيلسوف مؤسس المذهب الوضعي. كان سكرتير سان سيمون. "منهج في الفلسفة الوضعية" (1830-1842) أحد أهم الأعمال الفلسفية في القرن التاسع عشر. كما كان أول من أشار لوجود قوانين للواقع الاجتماعي اسماها "علم الاجتماع".

(23) الفلسفة الوضعية مذهب لا يعترف بوجود أي شيء في الكون إلا من الملاحظة العلمية والتجربة والخبرة.

(24) شارل باسكويه وزير داخلية فرنسا في التسعينات من القرن العشرين. ورد هذا النص في "مجلة المحافظة"، العدد 1162 أكتوبر- ديسمبر، 1993 في مقال بعنوان "الدولة والعبادات".

(25) منذ عام 1968 أخذت في الظهور موجة من الطوائف الجديدة النابعة من الشرق. كان من أبرزها مون Moon لتوحيد المسيحية في العالم.

(26) "كرشنا". أقام الهندوس إثر تركهم الديانات القديمة مركبا دينيا (التريمورني) أو ثلاثية الإله. "براهما"يجسد الخلق، "فيشنو" الحفاظ على الخلق، و"شيفا" التحول والدمار. تؤمن طائفة الكريشنا بتجسد الإله فيشنو.

(27) كنيسة "السينتولوجي" أسسها في كاليفورنيا، الولايات المتحدة (1952) رون هوبارد، ويقول مؤسسها إنها تعمل على تنمية المعرفة الروحانية في أتباعها.

(28) Poulat, Emile. Op. cit. p.72.

(29) الجمهورية الثالثة قامت في سبتمبر 1870 – يوليو 1940: من هزيمة نابليون الثالث، ابن لويس بونابرت شقيق نابليون الأول أمام بروسيا حتى هزيمة فرنسا أمام ألمانيا النازية في الحرب العالمية الثانية.

(30) ليون بلوم (1872- 1950) سياسي وكاتب فرنسي. زعيم الحزب الاشتراكي. أقام حكومة الجبهة الشعبية (1936). سلمته حكومة فيشي للألمان الذين نقلوه لمعسكر اعتقال (1943) وحرر إثر نهاية الحرب 1945.

(31) الكاردينال فردييه وسلفه الكاردينال ديبوا رأسا الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا.

(32) تل سان ميشيل صخرة جرانيتية مشرفة على بحر المانش. أقيم عليها دير البندكتين وكنيسة ومحل لإقامة الرهبان اسمه "الأعجوبة". (1203-1264). مساحة التلة 900م2 وارتفاعها 90 مترا.

(33) كابيه Capet اسم سلالة جلست على عرش فرنسا منذ هوجو الأول 987 حتى شارل الرابع (لوبل) 1328. هذا وقد خوطب لويس السادس عشر أثناء محاكمته بـ"مسيو كابيه" سخرية منه واستهزاء، لأنه لم يعد بوربون، اسم عائلته المالكة، إلا أن ذكر الألفية الأولى يجعل الاحتفال بعائلة كابيه القديمة هو الأقرب لأنها تولت في 987.

(34) Poulat, Emile. Op.cit. p.78,79.

(35) الألزاس شرقي فرنسا، أصغر أقاليم فرنسا مساحة، وإن لم يكن الأقل سكانا. كان خاضعا لملك ألمانيا في 870 م. ألحق بفرنسا في 1648 باستثناء ستراسبورج التي ألحقت في 1681. كان هو واللورين الشمالي جزءا من الإمبراطورية الألمانية من 1871- 1918. عاد الإقليم لفرنسا في 1918.

(36) "كارمادارماشاكرا" مذهب يسعى لتحرير "الأتامان" الذات الحبيسة لتحل في التطور الحلولي الأبدي"الكارما". طرق التحرير متعددة منها "الكارمامارجا"، أي التزام الطقوس والعمل الطيب، و"الكارمادارما" وغيرها.

(37) كونت الفريد ده فاللو (1811- 1886) كاثوليكي ليبرالي، ووزير للتعليم العام. أصدر قانون 5 مارس 1850 للتعليم العلماني الديني التي أحدث إرباكا كبيرا.

(38) فرنسوا جيزو (1787- 1874) ملكي، وزير التعليم العام، 1832- 1837. رجل سياسي ومؤرخ فرنسي.

(39) جيل فري (1832- 1893) محامي ورجل سياسة ليبرالي علماني. نائب باريس الجمهوري 1869، ثم عمدتها 1870. وزير التعليم العام ووزير الفنون الجميلة، ثم رئيس مجلس الوزراء ووزير الخارجية.

(40) إميل دوركهايم (1858- 1917) فرنسي. مؤسس علم الاجتماع القائم على الأساليب العلمية الصارمة. اعتبر الوقائع الاجتماعية مواد قابلة للبحث، متخذا من الانتحار موضوعا للدراسة. وقد وجده حالة غير فردية،

بل مرتبطا بالبيئة الاجتماعية التي لا يمكن إغفالها.

(41) ببير بورديبه (1930- 2002) عالم اجتماع فرنسي معبر عن التيار الآخر المتأثر بالماركسية والمتفاعل مع تراث دوركهايم.

(42) Haarscher, Guy. Op. cit. p. 46.

(43) كولار هو وزير التعليم البلجيكي في ذلك الوقت.

(44) فرانكو باهاموند الجنراليزمو الكاديللو (1892- 1975) جنرال ورئيس دولة إسباني. كان رئيسا لأركان الجيش عندما نفي إثر انتصار الجبهة الشعبية 1936. قمع الحركة العمالية في "أستورياس" ونظم بمساعدة ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية حركة معادية للجمهوريين، فاندلعت حرب أهلية. انتصر 1939 وأقام ديكتاتورية الكاديللو المطلقة. أعاد الملكية.

(45) كان موسوليني قد توصل إلى عقد اتفاق لاتران مع الفاتيكان (1929) على أن يكون البابا رئيس دولة الفاتيكان المستقلة (40 هكتار و1000 ساكن).

(46) دوقية اللوكسمبورج دولة محايدة بناء على اتفاقية لندن 1867. لم تحترم ألمانيا حيادها في الحربين العالميتين. أصبحت منذ 1948 عضوا في اتحاد يضم بلجيكا وهولندا.

(47) جون لوك (1632- 1704) فيلسوف انجليزي. رفض الأفكار المتوارثة جاعلا من التجربة أصل المعرفة، أي من الحس الناجم عن التأمل.

(48) "باتاف" اسم الأراضي الوطيئة (المنخفضة) Pays-Bas من 1795- 1806 قبل أن تدمج في هولندا بقرار من نابليون الأول.

(49) معاهدة بين إمبراطور ألمانيا وفرنسا والسويد لإنهاء حرب الثلاثين عاما. كسبت فرنسا الألزاس واللورين، واعترفت ألمانيا بالحرية الدينية في الإمارات الشمالية.

(50) برنس أوتو فون بسمارك (1815- 1898) رجل دولة بروسي. رئيس الوزراء أيام غليوم الأول. باني الجيش الألماني ومؤسس الوحدة الألمانية.

(51) مدينة فيمر من إقليم تورنجن بألمانيا. جعل الدستور المعدل، إثر الحرب العالمية الأولى، من ألمانيا جمهورية اشتهرت بجمهورية فيمر 1919- 1933.

(52) نص التعديل ‘‘أن المجلس لن يصدر أي قانون يتعلق بإباحة أو منع حرية ممارسة ديانة، أو يحد من حرية الرأي أو الصحافة، أو حرية الشعب في التجمع السلمي، أو توجيه طلبات للحكومة لإصلاح الأخطاء التي يشكو منها.’’ وقد وجه الرئيس جيفرسون رسالة بنفس المعنى لجمعية دانبري المعمدانية (1802).

(53) توماس جيفرسون (1743- 1826) رجل قانون وعمل بالمحاماة. رئيس الولايات المتحدة من 1801- 1809.

(54) جيمس ماديسون (1751- 1836) رئيس الولايات المتحدة من 1809 – 1817. كان مع مبادئ الجمهورية والديمقراطية. هو أبو الدستور وBill of Rights . كتب أكثر من ثلثها.

(55) "اللاأدرية" Agnostiques فرقة سفسطائية تقوم على مبدأ الشك. هي، فلسفيا، ترفض اعتبار كل ما وراء الطبيعة من قبيل الممكن.

الفصل الرابع
لا دولة في الدين، ولا دين في الدولة

"نحن الزمان."

معاوية بن أبي سفيان

"المُلك هو التغلب والحكم بالقهر."

ابن خلدون

"خير السلطان من أشبه النسر حوله الجيف، لا من أشبه الجيفة حولها النسور."

ابن قتيبة

كتاب السلطان

دولة النبي المَدَنِية

ترتفع صيحاتهم لعنان السماء وهم يهتفون "دين ودولة"، فتخشع قلوب الناس وتهفو نفوس الطيبين، فالدولة التي تخشع لها القلوب وتهفو لها نفوس المؤمنين الأنقياء، هي دولة "المدينة"، دولة رسول الله (ص). لكن لا تكاد تسكن القلوب وتهدأ النفوس حتى يتذكر أولو الألباب أن محمدا لم يكن إلا بشرا، وأن الناس أدرى بشؤون دنياهم. لئن كان محمد قد أقام في المدينة دولة، بمعنى كلمة دولة، فلقد كان الصادق الأمين، وليس كل الناس في صدق وأمانة من لم يدع نبوغا عسكريا ولا عبقرية اقتصادية ولا تفوقا إداريا، كان يترك كل شؤون الدنيا لأربابها ومن هم أدرى بشؤونها. لئن تحدث القرآن عن أمم كانت وممالك بادت فلم يأتِ فيه ذكر لبناء دولة، لا سماوية ولا توافقية ولا تعاقدية. بل إن الاسم لم يرد إلا بمعنى "التداول". لو كان في الدين دولة لما احتاج لأخذ البيعة. كان في مقدور رسول الله "من يأتيه حديث السماء"، }وأنه لتنزيل رب العالمين. نزل به الروح الأمين{(1)، أن يحكم، أن يتبوأ مقعد الحاكم، أن يمسك بزمام السلطة بالتفويض الإلهي. لو جاء في القرآن ما يشير أو يسمح له بذلك لهرعت جموع المؤمنين لتلتف حول الصادق الأمين، لكنه لم يفعل، بل قام الراعي ليطرح نفسه على الرعية كأي مرشح ديمقراطي. وحتى لا يختلط الأمر على أحد لا أقصد بالبيعة بيعة العقبة الأولى ولا الثانية الكبرى التي كانت مع القادمين من المدينة، ولا بيعة الشجرة(2) ، إنما عنيت بيعة الحكم في يثرب عندما ‘‘استمد سلطته حاكما من بيعة أهل المدينة له، حتى أهل الكتاب [النصارى واليهود] الذين كانوا في المدينة سرعان ما بايعوه حاكما وإن لم يبايعوه نبيا.’’(3) كان كل ما يبتغيه وقتها أن يُتِم مكارم الأخلاق حتى تنتصر رسالة الإسلام. اهتم بكفالة حرية الاعتقاد للمسلمين من أنصاره ولغير المسلمين من أبناء البلد الذي آواه وما خذله. لم يكن يفكر فيُ مُلْك ولا سلطة، كان معنيا بتوفير الطمأنينة لأتباع رسالته وكفالة الحرية لهم في عقيدتهم ككفالتها لغيرهم في عقيدتهم، لهذا كان من اللازم أن يكون اليهودي والنصراني والمسلم سواء في حرية العقيدة وفي حرية الرأي وحرية الدعوة إليه. فالحرية وحدها هي الكفيلة بانتصار الحق وتقدم البشرية نحو الكمال. ويخيّل إليَّ أن هذا كان أول مبدأ دستوري أرساه الصادق الأمين في دولة المدينة. مبدأ دستوري أرسى الأساس المتين لوحدة صلبة بين أهل يثرب. إذ يجب ألا ننسى أن اليهود ما رحبوا بمقدم محمد بادئ الأمر إلا أملا في استدراجه إلى جانبهم. لكن القائد الحكيم أطاش سهامهم وفل سيوفهم بأن رد التحية بأحسن منها. وثق صلاته بهم كأهل كتاب موحدين حتى أنه ‘‘كان يصوم يوم صومهم، وكانت قبلته في الصلاة لا تزال بيت المقدس قبلة أنظارهم ... كما أن سيرته، وعظيم تواضعه، وجميل عطفه ... وما أورثه ذلك من قوة السلطان ... [حتى] وصل الأمر بينهم وبينه إلى عقد معاهدة صداقة وتحالف وتقرير لحرية الاعتقاد.’’(4) في هذه المعاهدة أقر اليهود على دينهم وأموالهم. اشترط عليهم وشرط لهم، و‘‘أن يهود بني عوف أمة من المؤمنين. لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ(5) إلا نفسه أو أهل بيته.’’ ثم يتعرض لجميع بطون اليهود من بني النضير وبني قينقاع، مع عدم التركيز على النصارى. ولقد تبين بعد البحث أن الوجود المسيحي في المدينة كان

خفيفا، لذلك لم يذكر أهل الأخبار شيئا يستحق الذكر عن النصرانية فيها. كما أن أهل السير لم يشيروا إلى تصادم وقع بين النصارى والمسلمين "مما يدل على أن النصرانية لم تكن قوية في المدينة، وأن جاليتها لم تكن كثيرة العدد، غير أن هذا لا يعني عدم وجود نصارى في هذا الموقع الزراعي المهم."(6) فكما كان في مكة رقيق وموالٍ نصارى، كان في المدينة أيضا نصارى يمارسون المهن الدقيقة وكانوا يقطنون سوق "النبط". وقد جاء في الأخبار أن الراهب أبا عامر الذي كان من الأحناف(7) تمكن من اجتذاب بعض شباب الأوس للنصرانية. هذا ومن المعروف تاريخيا أن التجمعات النصرانية كانت في أعالي الحجاز وبلاد الشام وأعالي العراق واليمن، فلزم التنويه.

ولا يفوتني أن أسلط الضوء، وسط هذه الحديقة الفواحة بالقيم الإنسانية ومبادئ الحرية، على أن الصادق الأمين لم يكتفِ ببيعة أهل المدينة، أوسهم وخزرجهم، يهودهم ونصاراهم، بل ضمن هذه البيعة وثيقة تعاقدية دستورية تحدد حقوق وواجبات كل المواطنين، على قدم المساواة، والتزام الحاكم بضمان حرية العقيدة والمساواة بين الجميع.

إن مبايعة الصادق الأمين حاكما، والوثيقة الدستورية التي التزم بها الحاكم والمساواة بين الجميع - بغض النظر عن أي خلاف في العقيدة أو الرأي – كان كل هذا بناء سياسيا يختلف تماما عن الدول الدينية التي حكمت العالم في الحضارات القديمة. سلطة لم تقم بتفويض لا من إله ولا من قبيلة مهما عظم شأنها. أؤكد على هذا لعلمي بوجود من يحبون التنطع بدعوة النبي الناس والقبائل لعبادة الله، ومن يتشبثون ببيعة العقبة الأولى(8) التي كانت في مجال الدعوة الدينية البحتة غير المقرونة بسلطة ولا دولة. فلقد كان الصادق الأمين يرفض اقتران الدعوة بالسلطة، إذ رفض عرض المكيين السخي عليه بالرئاسة والملك. كما أن هنالك فارقا كبيرا بين العقبة الأولى والعقبة الثانية "الكبرى" التي كانت سياسية نضالية بامتياز، ولم تكن كل عناصرها من المسلمين. حضرها العباس عم النبي الذي كان على دينه ممثلا لبني هاشم ليطمئن بنفسه على سلامة تحالفات ابن أخيه فلا يورط الهاشميين في حرب لا قبل لهم بها، كما أن موضوع اللقاء كان سياسيا تماما. كان طَرْحُ القائد "أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأولادكم." والأنصار يريدون التأكد من أن محمدا لن يتخلى عنهم عندما ينتصر على أعدائه ويعود لمكة، فيطمئنهم "أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم، وأسالم من سالمتم." ولا يقتصر الأمر على بيعته، بل يتخطاها إلى أمور تنظيمية فينتخبون اثني عشر نقيبا (مسئولا)، تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس.(9) هكذا يتكرس، حتى مع من يأتيه حديث السماء، مبدأ ألا تقوم سلطة إلا إثر بيعة (تعاقد).

سبق أن أوضحت، وأعود فأكرر الآن، أن الصادق الأمين كان أول من فصل بين الدين والدنيا. فبغض النظر عن موضوع "العصمة" كان يصر دائما "إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوه، وإذا أمرتكم بشيء من رأي فما أنا إلا بشر." (رواه مسلم). بل إن مسلماً(10) في صحيحه يروي الموقف من لقاح النخيل الذي نصح النبي بعدم ممارسته حتى فسد المحصول، يرويه بطريقة أخرى، أن النبي لم ينتظر حتى يفسد المحصول، "عن موسى بن طلحة عن أبيه قال: مررت مع رسول الله (ص) بقوم على رؤوس النخيل، فقال: ما يصنع هؤلاء؟ فقالوا: يلقحون .. فقال رسول الله (ص) : ما أظن ذلك يغني شيئا. قال: فأخبروا بذلك فتركوه. فأخبر رسول الله (ص) بذلك فقال:

إن كان ينفعهم فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا أحدثكم عن الله شيئا فخذوا به فإني لن أكذب على الله عز وجل. ... أنتم أدرى بشؤون دنياكم.(11) ولا شك أننا لم ننسَ موقفه مع الحباب بن المنذر قبل واقعة بدر عندما ترك أمور "الحرب والمكيدة" للمتمرسين بالقتال. كل هذا يؤكد حرص الصادق الأمين منذ بداية قيام دولة "المدينة" وتشكيل هياكلها على أن تكون هياكل مدنية لمؤسسات مدنية في سلطة مدنية. على هذا جرى الأمر واستقر، ولم تتغير الأمور وتتبدل الأحوال إلا بعد أن تدفقت السيول من تحت الجسور وحاقت ببلاد المسلمين عظائم الأمور. يعمق هذه القناعة عندي إدراك أن الصادق الأمين ربما لم يكن أميا، فهنالك أخبار تقول إنه كان "يقرأ" و"لا يكتب". هنا أستبق من قد يدفع بالآية 157 من سورة الأعراف }الذين يتبعون الرسول النبي الأمي ...{ أو الآية 2 من سورة الجمعة }هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم ...{ إذ وجد البعض أن ما ورد في سورة الأعراف يعني أن النبي (ص) أمةٌ وحده للدلالة على عظيم قدره وجليل صفاته. ما يؤكد هذا ويلغي الأمية الأبجدية تماما الآية 113 من سورة النساء }وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما{. أما سورة الجمعة فهي تقرير واقع لأن الرسل لا يبعثون للعارفين المستنيرين بل للجهلاء والأميين الطغاة، ويكونون عادة من مدينتهم أو عشيرتهم الأقربين، وهو على أي حال اجتهاد. لكن مما لا شك فيه أنه كان مثقفا عظيما، ثقافة ترحال التاجر وهو يتجول وسط الصحارى الشاسعة، يجول ببصره في السماء الصافية متأملا نجومها الساطعة. "مر بمدين ووادي القرى وديار ثمود تستمع أذناه المرهفتان لحديث العرب وأهل البادية عن هذه المنازل وأخبارها وما نبأها." ثقافة ترحال التاجر وثقافة مخالطة ورقة بن نوفل، وبحيرى، وعداس. ورقة الذي قال عنه طه حسين إنه "مال وعثمان بن الحويرث إلى دين المسيح...." كما كان حنيفيا عالما دارسا فقيها. أما بحيرى النسطوري فكان مقدم أبرشية مكة والحجاز. وكان ينضم إلى الحلقة عداس، راهب الطائف. المهم أن ليل مكة الطويل كان يتسع في دار أم المؤمنين خديجة بنت خويلد، رفيقة الصعاب وآسية الجراح، ليجمع بين هذه الصحبة الثرية، لتنهل النفس من مناجم المعارف وكنوز ثقافة العصر. فهل كان من الممكن أن ينطق عن الهوى إذا ما أضفنا لكل هذا "الوحي والإيحاء"؟ لكل هذا لا أستطيع أن أبعد عن خاطري أن تصبح يثرب "المدينة" لمجرد النسبة لمدينة رسول الله. إذ كيف ألغي حقيقة التشابه بينها وبين "بوليس" المدينة اليونانية الدولة: أثينا وإسبرطة! كيف ألغي واقع التماثل بين "الإكليزيا" المعبرة عن ديمقراطية كل الشعب المباشرة، ومسجد رسول الله الذي يجتمع فيه المهاجرون والأنصار كل يوم لمناقشة كل الأمور واتخاذ أهم القرارات! ومحمد القائد والقاضي يجلس بينهم يفصل ويحكم ويقضي في العلن في حضور الناس، وبناء على ما استقر عليه الرأي. قد يكلف أحد الصحابة بالقضاء في أمر، لكن المرجعية له وللجلوس المصاحب له في مسجده. فكيف نقزم كل هذا في "الأمي"؟ ربما ليرضى الجاهلون بجهلهم ما دام "سيد ولد عدنان" كان أميا. كيف يختزل كل هذا في شورى انتقائية بين الصحابة أو بين أهل الحل والعقد، وليست ملزمة؟ التسويغ، الاستبداد، والطغيان في ممالك من لم يكونوا ولن يكونوا أهلا ليحلوا رباط حذائه. يتكلمون حتى اليوم، بعد أكثر من 1400 عام، عن المرأة كعورة، حجاب المرأة، وعدم أهلية المرأة للولاية، مع أنهم قرؤوا ابن هشام، وإن لم يكونوا فليقرؤوا ليعرفوا أن السيدة خديجة كانت وزيرته (ص)، "وآمنت به خديجة بنت خويلد ... ووازرته على أمره." وقال ابن إسحاق "ثم أن خديجة بنت خويلد وأبا طالب هلكا في عام واحد، فتتابعت على رسول الله (ص) المصائب بهلاك خديجة،

وكانت له وزير صدق على الإسلام.‘‘[(12)](#) ربما كانت الموازرة والوزارة تعني مجرد المؤازرة، أو كانت ولاية زوجة الرئيس النبي مسألة بسيطة، تمارسها داخل البيت بعيدا عن الأنظار، مع أننا لو أحصينا مجالات نشاط أم المؤمنين خديجة، الثقافية والمالية والتعبوية والاستشارية، لوجدنا أنها كانت مجلس وزراء كامل. على كل، لئن استطاعوا تأويل الموازرة على هذا النحو، فما بالهم بولاية "المحتسب" الذي يراقب السلع ويضبط الأسواق والأسعار والغش وسائر المخالفات التي تتابعها اليوم مباحث التموين ومراقبو الأسواق تحيط بهم الشرطة، ولا يقدر عليها سوى أشد الرجال. وظيفة المحتسب هذه كانت في ذاك الزمان وظيفة هامة ‘‘ من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين يعين لذلك من يراه أهلا له، فيتعين فرضه عليه ويتخذ الأعوان على ذلك، ويبحث عن المنكرات ويُعَزِّر ويؤدب على قدرها....‘‘[(13)](#) رغم هذا لم تتردد دولة النبي في تعيين امرأة لهذه المهنة الصعبة. ‘‘كان سعيد بن العاص على سوق مكة بعد الفتح [في حياة النبي]، وقامت بهذا العمل أيضا امرأة هي سمراء بنت نهيك الأسدية.‘‘[(14)](#) حقيقة نتركها لذوي الألباب.

استمر الحال على هذا المنوال حتى غاب الصادق الأمين عن دنيا الناس. استمر بطريقة أو بأخرى زمن الشيخين، يتشاوران هما وبعض الصحابة، يختلفان بل ويتلاحيان فيفرض الخليفة رأيه، كما حدث في حروب الردة مما سنعرض له تفصيلا في موقعه. المهم أن كلتا الدولتين وكلا النظامين كانا مدنيين لا علاقة لهما بالدين غير قرب الشيخين من الصادق الأمين، ولاؤهما له وسابقتهما في الإسلام. حتى الاسم -"الخليفة"- لم ينبع من أي مرجعية دينية، بل نبع من الأمر الواقع، كما سبق أن ذكرت. لكن ولمزيد من المعرفة سأترك الأمر لابن خلدون يوضحه لنا. ‘‘لما بويع أبو بكر (رض) وكان الصحابة (رض) وسائر المسلمين يسمونه خليفة رسول الله (ص) [أي من خَلَفَه] ... إلى أن هلك. فلما بويع لعمر ... كانوا يدعونه خليفة خليفة رسول الله (ص) وكأنهم استثقلوا هذا اللقب بكثرته وطول إضافته وأنه يتزايد فيما بعد دائما إلى أن ينتهي إلى الهجنة ويذهب منه التمييز بتعدد الإضافات ... فكانوا يعدلون عن هذا اللقب إلى سواه ... وكانوا يسمون قواد البعوث باسم الأمير ... وقد كان الجاهلية يدعون النبي (ص) أمير مكة وأمير الحجاز. وكان الصحابة يدعون سعد بن أبي وقاص أمير المؤمنين لإمارته على جيش القادسية، وهم معظم المسلمين يومئذ. واتفق أن دعا بعض الصحابة عمر (رض) يا أمير المؤمنين، فاستحسنه الناس واستصوبوه ودعوه به. يقال إن أول من دعاه بذلك عبد الله بن جحش ... وقيل بريد جاء بالفتح من بعض البعوث ودخل المدينة وهو يسأل عن عمر ويقول: أين أمير المؤمنين؟ وسمعها أصحابه فاستحسنوه... فدعوه بذلك وذهب لقباً له في الناس.‘‘[(15)](#) حتى لقب رئيس الدولة نبع من الواقع، فلا دين أمر به ولا نزلت به آية، ولا قيل فيه حديث. لكن مع كل هذا كمنت خطورة الخلافة، الإمامة، الولاية، السلطنة، الملك، سمها ما شئت، من اعتبارها أو الادعاء بأنها نيابة عن صاحب الشريعة الذي يأتيه حديث السماء ولا ينطق عن الهوى، في الحفاظ على الدين. أما سياسة الدنيا فهو لم يخلط بين الأمرين أبدا. وبما أن الأمور لم تجرِ على ما استنّه الصادق الأمين، فقد تحولت الأمور بعده، بحكم طبائع الأشياء، إلى ملك يتضاءل بجواره ملك كسرى أو أباطرة روم بيزنطة، ملك أبهة وبذخ بلغ في غلوائه مبلغ التشبه بالله في علاه!

دولة الملوك الاستبدادية

الحقيقة أن للمَلكيّة عموما مع الإسلام قصة، لا نستطيع أن نقول عنها إيجابية. ظهرت بوادرها الأولى في القرآن }إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة{.(16) إلا أنه ظهر بعد هذا من يؤول القرآن ويحرفه عن مقاصده مستشهدين بالقرآن نفسه في قول سليمان }قال رب اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي إنك أنت الوهاب. فسخرنا له الريح تجري بأمره رخاء حيث أصاب{.(17) فقال وعاظ السلاطين إن الآية الأولى جاءت في أمثال بلقيس(18) الكافرة، أما سليمان فهو "في معزل عن الباطل في النبوة والملك" ثم عممت مَلَكِيّة سليمان على كل الملوك. بالطبع يسري الأمر على صدمة عمر بن الخطاب عند رؤيته معاوية، والي الشام، "في أبهة الملك وزيه من العديد والعدة استنكر ذلك وقال:"أكسروية يا معاوية؟!" ولما برر له معاوية الأبهة ولزومها لأنهم "في ثغر تجاه العدو، وبنا إلى مباهاتهم بزينة الحرب والجهاد حاجة...." سكت عمر إزاء ضرورة مؤقتة، حتى لا يبدو المسلمون في بؤس يُطّمعِ العدو ورفعا لمعنويات عرب الشام. أكثر من سبب قد يكون أدى لصمت عمر غير اقتناعه بتلك "الكسروية"، إلا أن وعاظ السلاطين تركوا كل الاحتمالات السابقة ليقتصر الأمر على أن الخليفة "العادل" عمر قصد بالكسروية "ما كان عليه أهل فارس في ملكهم!" وإن رفض الصحابة الملك وأحواله كان مجرد حذر من التباسها بالباطل، ولله في خلقه شؤون، وفي رحلة الألف ميل التي تبدأ دائما بخطوة واحدة.

يقول ابن خلدون "لم يجر للملك ذكر لما أنه مظنة للباطل ونحلة يومئذ لأهل الكفر... فقام بذلك أبو بكر ... ثم عهد إلى عمر فاقتفى أثره وقاتل الأمم فغلبهم وأذن للعرب بانتزاع ما بأيديهم من الدنيا والملك ... ثم صارت إلى عثمان بن عفان ثم إلى علي (رض) والكل متبرئون من الملك ... أكد ذلك لديهم ما كانوا عليه من غضاضة الإسلام وبداوة العرب." ورغم أن ابن خلدون وجد مبررات للملك العضوض، فإنه لم يقبل الكثير من صفات الاستبداد والغلو والعلو الذي صاحبه، فلقد سجل أن العرب "أبعد الأمم عن أحوال الدنيا وترفها، من حيث دينهم الذي يدعوهم إلى الزهد ... ولا من حيث بداوتهم ومواطنهم وما كانوا عليه من خشونة العيش وشظفه." فلم تكن أمة أسغب عيشا من مضر لما كانوا بالحجاز(19) في أرض غير ذات زرع ولا ضرع "كانوا كثيرا ما يأكلون العقارب والخنافس ويفخرون بأكل "العلهز" وهو وبر الإبل يماهونه بالحجارة في الدم ويطبخونه، وقريبا من هذا كانت حال قريش ... حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين .. زحفوا إلى أمم فارس والروم ... فابتزوا ملكهم واستباحوا دنياهم فزخرت بحار الرفه لديهم حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفا من ذهب ... وهم مع ذلك على خشونة عيشهم، فكان عمر يرقِّع ثوبه بالجلد، وكان علي يقول يا صفراء ويا بيضاء غري غيري، وكان أبو موسى يتجافى عن أكل الدجاج لأنه لم يعهدها للعرب(20) ... وكانت المناخل مفقودة ... فيأكلون الحنطة بنخالها." قال المسعودي(21) "في أيام عثمان اقتنى الصحابة الضياع والمال فكان له يوم قتل عند خازنه خمسون ومائة ألف دينار وألف ألف [مليون] درهم وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين(22) وغيرهما مائتا ألف دينار، وخلف إبلا وخيلا كثيرة وبلغ الثمن الواحد [الخيل]

من متروك الزبير[23] بعد وفاته خمسين ألف دينار، وخلف ألف فرس وألف أمة وكانت غلة طلحة[24] من العراق ألف دينار كل يوم، ومن ناحية السَرَّاة أكثر من ذلك، وكان على مربط عبد الرحمن بن عوف[25] ألف فرس وله ألف بعير وعشرة آلاف من الغنم... وخلف زيد بن ثابت من الفضة والذهب ما كان يكسر بالفؤوس!!" هذا غير الدور التي في مصر والعراق، في الإسكندرية والكوفة والمدينة التي تولى المسعودي وصفها بكل دقة.[26]

ربما أطلت في الاقتباس، فالأسماء جليلة، والموضوع دقيق وحساس، وكان لنتائجه انعكاس مدمر على التاريخ الإسلامي في جانبه الفقهي تأويلا وانتحالا ووضعا لخدمة القوى الاجتماعية الوليدة والسائدة، وفي جانبه السياسي استبدادا وطغيانا اكتوت الأمة بناره حتى يومنا هذا. نعم، أطلت الاقتباس عن ابن خلدون لأنه مرجعية، بل يقال إنه المؤسس لعلم الاجتماع وعلم فلسفة التاريخ الذي قارب مشارف المادية التاريخية، لكننا نستطيع أن نجزم أنه على الأقل أفاد من حداثته النسبية فاطلع على أعمال الطبري والثعالبي والجرجاني والمسعودي والزمخشري.[27] استوعب تراث من سبقوه وقام بدراسات ومسح تاريخي في شمال إفريقيا والشرق العربي واستقر في مصر ودَرَّس في الأزهر. أقول كل هذا لأن البعض يعيب على المسعودي مبالغاته، لكن ابن خلدون لا يترك الأمور على علاتها، يسعى للتصويب إذا أمكن، وللتبرير إذا جاز، لهذا نراه يتوقف عند تسجيل المسعودي لتحول الجوع إلى شبع والإملاق إلى غنى فلا يرى فيما رواه المسعودي مثلبة أو نقيصة "فهي أموال حلال لأنها غنائم وفيوء." ومع ذلك لا يستطيع إلا أن يقر بأن "الاستكثار من الدنيا مذموم." ثم نراه يعود عندما "تدرجت البداوة والغضاضة إلى نهايتها وجاءت طبيعة الملك التي هي مقتضى العصبية كما قلنا، وحصل التغلب والقهر." يعود ابن خلدون ليبرر الملك بأنه " لم يصرف في باطل ولا خرجوا به من مقاصد الديانة ومذاهب الحق ...." قد يكون له حق لكونه يتحدث بمنطق القرون الوسطى، ولكونه يسجل للتاريخ، ويبقى له فضل طرح المعلومة وتقديم الصورة الصادقة لشبع بعد جوع وغنى بعد إملاق. إلا أنني رغم كل هذا لا أستطيع، ولا يستطيع أي عاقل، ألا يضع كل هذه الثروات في الاعتبار عندما يواجه ما أسموه "الفتنة الكبرى". كيف يمكن إغفال أن خروج المسلمين من مصر والبصرة والكوفة كان الدافع إليه الاستئثار بثروات الفتوحات وحرمان عامة المسلمين منها؟ كيف لا يسلط الضوء على المصالح الكبرى التي بررت الخروج على أمير المؤمنين علي، وإقامة مملكة الطلقاء بدعوى حقن دماء المسلمين؟ لكي تبرر ما هو أدهى .. أن يعتدي خليفة المسلمين وأمير المؤمنين القابع في دمشق على أقدس مقدسات المسلمين وانتهاك كافة الحرمات. أي شيء يبرر إطاحة الحجاج بآلاف الرقاب في العراق والحجاز وضرب الكعبة بالمنجنيق، بل إن إجماع الأخبار أن مجازر الحجاج ذهب ضحيتها 80 ألف رجل وامرأة في السجن و 130 ألفا على أعواد المشانق![28] وأي رسالة سامية سوغت استباحة مدينة رسول الله؟! "وأباح مسلم المدينة ثلاثا يقتلون الناس ويأخذون الأموال."[29] أما الأستاذ عباس العقاد فيقول في "أبو الشهداء" أن مسلم بن عقبة، قائد الجيش الأموي، "استعرض أهل المدينة بالسيف جزرا كما يجزر القصاب الغنم حتى ساخت الأقدام في الدم وقتل أبناء المهاجرين والأنصار!!"[30] ويروي ابن الأثير في "الكامل في التاريخ"[31] "استباحة المدينة المنورة يوم الحَرّة ثلاثة أيام، حيث نهبها مسلم بن عقبة قائد جيش يزيد وافتض فيها ألف عذراء

حتى أفزع من بها من الصحابة، فخرج أبو سعيد الخدري حتى دخل في كُهُف الجبال.''(32)

عندما زحفت الوفود من الأمصار وحاصرت الصحابي الجليل سمي التمرد "فتنة"، وليس احتجاجا على انعدام المساواة ومصادرة حقوق أخوة الإيمان واستيلاء الفئة الحاكمة على أموال المسلمين. لكن ألا يحق لنا، بعد كل ما روينا وسجلته مراجع التراث، أن نتساءل عن حقيقة دوافع من خرجوا مطالبين بدم عثمان؟ هل كان "قميص عثمان" المخضب بدمه هو الدافع الحقيقي للخارجين على "إمام المتقين"؟ أم كان نقاء "علي"، ربيب الصادق الأمين، عقبة تعترض طموحات من يسيل لعابهم على خراج البلدان المفتوحة؟ ولما كان التساؤل يجر التساؤل ألا يحق لنا التساؤل عن العلاقة بين الثأر لدم عثمان والملك العضوض؟ بل إن المرء ليصدم للجرأة التي أسس بها الطلقاء ملكهم على الاحتيال الذي أسموه تحكيما، والخديعة - ''خلعت صاحبك ووليت صاحبي''- التي سميت دهاء. لم يكن ابن العاص داهية بقدر ما كان ممثل مصالح القوى الاقتصادية المؤهلة لتولي السلطة، القوى الاقتصادية الجديدة التي تسيطر على ثروات عابرة للقارات، أشار إليها العميد طه حسين عندما قال، ''وأخفى الماكرون من طلاب الدنيا مكرهم ....'' ثروات ومصالح لا تحتمل مرونة ولا تسامح. ووضع قاعدة الحكم التي تؤمن مصالح طلاب الدنيا أحد الطلقاء، ابن ألد من ناصبوا النبي العداء(33)، الذي أصبح خليفة المسلمين أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان،أعلنها في خطاب ألقاه في مسجد رسول الله ومن على منبره ''ألا والله إني لا أداري أمر هذه الأمة إلا بالسيف ... والله لا يأمرني أحد بتقوى الله، بعد مقامي هذا، إلا ضربت عنقه.''

ولا أجد داعيا، أمام التسلح بمنطق القرون الوسطى، للحديث عن "الفتح" والبلدان المفتوحة هل كان لنشر الإسلام أم لوجه الفيء والخراج؟! نستطيع أن نجد إشارة لنوع من الإجابة في قرار الخليفة الورع الزاهد عمر بن عبد العزيز منع الغزو طيلة حكمه. على أية حال، ما كان عهده غير ومضة خاطفة، استثناء يؤكد القاعدة الثابتة فيما سمي دولة الخلافة.

فأين هو الدين من هذه الدولة؟ ما علاقة المُلك بنظام حكم الصادق الأمين الذي كان يفاخر بأنه ''ابن امرأة كانت تأكل القديد''؟ ما علاقة الدين بدولة أبهة الملك وتعالي السلاطين؟ بل ما علاقة الدين بدول القرون الوسطى الاستبدادية التي بقيت في دنيا المسلمين حتى بداية القرن العشرين؟

الإجابة عن كل هذه الأسئلة هي موضوع هذا الفصل.

الأسلحة نفسها والدعاوى نفسها رغم القرون

أحب ابتداء أن نتفق على مبادئ محددة. الجلاء والوضوح هما خير سبيل لظهور الحقيقة، ولن نبلغهما إلا إذا اتبعنا منهج الأستاذ العميد طه حسين بأن نتخلص من كل ''الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ... نعم يجب حين نستقبل البحث في الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به ... يجب ألا نتقيد بشيء إلا مناهج

البحث العلمي الصحيح."(34) لهذا سيكون أساس بحثنا المعيار النقدي الموضوعي، بعيدا عن التعلق الرومانسي بصورة الخليفة الذي كان يتعسس أحوال الناس ليلا ليطعم الجياع منذ 1400 عام. وهنا يفرض العميد، بثاقب نظرته، نفسه على الحديث مرة أخرى، "... فالقدماء قد أكبروا هذين الشيخين الجليلين [أبا بكر وعمر] إكبارا يوشك أن يكون تقديسا لهما، ثم أرسلوا أنفسهم على سجيتها في مدحهما والثناء عليهما. وإذا كان من الحق أن النبي (ص) نفسه قد كذب الناس عليه [الحديث الموضوع والمعجزات]، وكان الكثير من هذا الكذب مصدره الإكبار والتقديس، فلا غرابة أن يكون إكبار صاحبيه العظيمين وتقديسهما مصدرا من مصادر الكذب عليهما أيضا."(35) فلننحِ إذن افتراض العصمة في البشر، فابن آدم خطاء، وهو أمر لا ينكره لا الشرع ولا التراث، وأنَ تكون قراءتنا النقدية للتراث مستوعبة لآليات المناهج العصرية بمفاهيمها الجديدة، بالصورة التي لا تجعلنا نرتدي أقنعته التي وضعها مبدعو هذا التراث في ظل سلطات زمانهم، ولا استعادة لغته حتى لا نقع في إشكالية استمرار اللغة السياسية التقليدية في خطابنا السياسي المعاصر.

كثر الحديث منذ الربع الأخير من القرن الماضي عن الإسلام السياسي، وحركة الإسلام السياسي وخطابه، الذي بدأ في صورة "جماعة الإخوان المسلمين". ثم خرجت من عباءة الإخوان المسلمين عشرات الحركات السلفية: قاعدة، جهاد، وأنصار، الخ. وعندما تحولت النظم القومية الحاكمة إلى نظم استبدادية معادية للديمقراطية، انحسر المد القومي وتشرذمت القوى الديمقراطية، فلم تجد الجماهير غير "الله" تلجأ إليه. فتلقفتها الحركات السلفية بين ذراعيها، وارتفعت من المحيط إلى الخليج صرخة "دين ودولة". برزت على المسرح سلفية مرتدة إلى عصور الإسلام الأولى تنشد دولة الإسلام "الزاهرة" و"الظافرة" الممتدة من حدود الصين حتى تخوم الفرنسيين. دولة الخلافة الأمينة على الدين الذي هو "دين ودولة" منذ أن كان الدين حتى يوم الدين .. فالإسلام هو الحل، ولا حل سواه.

سواء ظهر المد السياسي الشيعي كمنافس للإسلام السياسي ، تصارع الاثنان أم تحالفا، كان لا بد من العودة للتراث السياسي للتعرف على الجوانب الأساسية في الخطاب السياسي الإسلامي، والتي لم تخرج في مجملها عن المأثور الديني: القرآن والسنة كغطاء للشرعية، الخطاب الفقهي كمقنن، والخطاب الكلامي(36) كمبرر. اتسم نمط الخطاب السياسي في القرآن بتعاليه لكونه منزلا فامتنع عن العبث به، وإن لم ينجُ من التأويل والتفسير الانتقائي. أما الحديث فكان مرتعا لمختلف الجهود التي تفرغت لتوظيف أقوال الصادق الأمين لتبرير صراعات سياسية عرفها العرب بعد وفاته. هذا المأثور، الموظف والموضوع ، شكل المرجعية لمختلف الخطابات السياسية السلفية المعاصرة في صيغ من التأويل والاختزال والانتقاء مما جعل من الضروري التدقيق فيه لفهم إشكالية الدين والسياسة. أما الفقه الذي عمل على تبيان موقف الشريعة في احتكاكها بالحياة اليومية، فقد ازدادت أهميته لدعم شرعية السلطة وحماية شوكتها بالتقنين والإفتاء.

مملكة الأمويين .. دولة الأمراء والجند

وجد الدكتور كمال عبد اللطيف أن "النقص الحاصل في مجال العناية ببحث الخطاب الفقهي في الإسلام في علاقاته المتعددة بفضاء السياسي في معناه الأرحب، يشكل نقصا كبيرا في مجال إدراك طبيعة السياسة "الشرعية"، ودور القوانين والفتاوى في حياتنا وفي فكرنا السياسي في العصور الوسطى." (37) أما الخطاب "الكلامي" فلم يكن طابعه السياسي خفيا، خاصة عند المعتزلة. بل "لقد درست الفرق الكلامية باعتبارها مصدرا للأحزاب السياسية، كما درست باعتبارها مصدرا أساسيا لبدايات تشكل النظر الفلسفي في تاريخ الإسلام." وقد حضر الطابع السياسي في الحالتين. لقد قدم الخطاب الكلامي في تقاطعه مع النصوص الدينية نصوصا "حاولت الجمع بين مقدمات المنظور الديني ومقتضيات التغيير السياسي والمجتمعي." هذا وقد تأثر الخطاب السياسي لفلاسفة الإسلام بالسياسة الإغريقية، أفلاطونية و"مشائية" أرسطاطالية (38) إلى جوار السابقين واللاحقين لأرسطو مختلطا بقراءة للتجربة التاريخية الإسلامية.

ولا يمكننا أن نغفل في هذا السياق قراءة ابن خلدون المتميزة للآداب السلطانية (39) التي يمكن إدراجها في إطار بناء المؤرخ الكبير لتصور معين للسياسي "ضمن فضاء العمران البشري وصيرورة نشأة الدول واضمحلالها ..." فهو ينتقد الطرطوشي صاحب "سراج الملوك"، الذي سنتعرض له من خلال السياق، وذلك من زاوية بلورة طبيعة العصبية (القبلية) ودورها في تشكل الدول عبر تاريخ الإسلام إذ يقول "وقد ظن الطرطوشي أن حامية الدول بإطلاق هي الجند، أهل العطاء المفروض مع الأهِلّة ...." وقد ذكر الطرطوشي أن من أسباب الغلب في الحرب "أن تفضل عدة الفرسان المشاهير من الشجعان في أحد الجانبين على عدتهم في الجانب الآخر ... فالجانب الزائد، لو بواحد يكون له الغلب دائما وأعاد في ذلك وأبدي وليس بصحيح إنما الصحيح المعتبر في الغالب هو العصبية ... واعلم أنه صح في الاعتبار مما ذهب إليه الطرطوشي أنه لم يحمله على ذلك إلا نسيان شأن العصبية." (40)

إلا أن الباحث المدقق في هذا الموضوع لا بد وأن يقف طويلا أمام د. محمد عابد الجابري في دراسته الضافية لـ"العقل السياسي العربي". تتميز قراءة الجابري لـ"الآداب السلطانية" بأنها توضح علاقة العصبية والعمران بالملك في تجربة التاريخ السياسي الإسلامي. ينطلق الجابري في قراءة "الآداب السلطانية" من افتراض مركزي فحواه أن الخطاب السياسي الإسلامي يسمو بالخليفة إلى منزلة "سلطان الله في الأرض"، وذلك في إطار تماسس السلطة في الإسلام وانتقالها من الخلافة إلى الملك العضوض التي اتخذت في سبيل ذلك عدة مسالك أبرزها: التعالي بالسياسة، أي استعمال جليل الكلام في مضمونه السياسي، وتوظيف أدبيات الفرس المناسبة لمقتضى الحال في التجربة السياسية الإسلامية، والتشريع للسيادة بإصدار الفتاوى أو فقه السياسة. حتى نفهم كل هذا، علينا أن نلم بالحال والمآل. لتوضيح كل ما سبق وإبراز تاريخيته يسلم الجابري بكون الأيديولوجيا السلطانية في معظمها منقولة عن الأدبيات السلطانية الفارسية. ويلح الباحث على أهمية سياق النقل، ويعتبره حجة في باب تأكيد "فارسية الخطاب السلطاني" في الثقافة العربية. فقد انتقلت حكم الفرس السياسية وتجربتهم في تدبير السياسة إلى الفضاء التاريخي الإسلامي، في الوقت الذي انتقلت فيه دولة الدعوة والخلافة إلى دولة السياسة والسلطان وانتقل المجتمع الإسلامي من "حالة القبيلة" إلى حالة الإمبراطورية. ومصداقا لكل هذا يؤكد الجابري "أن المجتمع الفارسي ودولته

السلطانية قد اندمجا في المجتمع العربي ودولته.''(41)

يعود الجابري، حتى يؤكد رأيه هذا، لابن عربي الفقيه الأندلسي المالكي المتشدد الذي قال، ''كان الأمراء في صدر الإسلام هم العلماء والرعية هم الجند. فاطرد النظام، وكان العوام القواد فريقا والأمراء فريقا آخر. ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق فصار العلماء فريقا والأمراء آخر، وصارت الرعية صنفا وصار الجند آخر فتعارضت الأمور.''(42) هي صورة معبرة أبلغ تعبير عن جوهر التحول الذي حصل في بنية الدولة والمجتمع في الإسلام.

كانت دولة الخلفاء الراشدين دولة فتوحات عسكرية الطابع، أمراؤهم قواد الجيش على رأسهم أمير المؤمنين بمثابة القائد العام، وقبائل مجندة جميعها تقريبا. كان الأمراء من الصحابة وكان الجند هم الرعية. ''الجندي لم يكن يقاتل بوصفه فردا من فرقة عسكرية ... بل كان الجندي فردا من قبيلة مجندة ككل. كانت مجتمعا مدنيا يقوم بالغزو.''(43)

منذ ظهور الصادق الأمين، برسالته السمحة، تآلف مجتمع دولة النبي الكريم واستمر زمن الخلفاء الراشدين والناس في منزلتين: الأمراء (القادة) والعلماء منزلة، والجند والرعية منزلة. ولا شيء غير هذين الفريقين يستحق أن يوضع في منزلة خاصة. كانت دولة الخلفاء امتدادا مباشرا لدولة الدعوة، لكن ''عندما انتقلت من الغزوات المحدودة إلى حروب حقيقية. حروب الردة أولا، ثم حروب الفتوحات الكبرى ثانيا حصل التنوع والتعدد في المجتمع وبدأ الخلاف وبدأ التأويل ....''(44) تغير الوضع تماما مع الدولة الأموية، انتصرت القبيلة على العقيدة. في المملكة الأموية أصبح الأمراء فريقا والعلماء فريقا آخر (في القمة)، والجند والرعية فريقا آخر (في القاعدة). أو كما قيل في عبارة رمزية "انتصر مروان بن الحكم على عمار بن ياسر". ثم جرى تطور آخر في العصر الأموي، في اتجاه انقسام عمودي لهرم المجتمع، فأصبح الأمراء والجند، أي المجتمع السياسي العسكري (الدولة) فريقا، والعلماء والرعية، أو المجتمع الحضري (القوى المعارضة) فريقا آخر. قام كيان الدولة الأموية، حسب محمد عابد الجابري، على "القبيلة" و"الغنيمة" و"العقيدة". كانت الشرعية القرشية "القبيلة" واضحة غالبة، وبقيت الغنيمة كما سماها معاوية "مواكلة حسنة ومشاربة جميلة" تقوم بدورها كمحدد حاسم ... وكان للعقيدة دورها كغطاء أيديولوجي.''(45)

غير أن هنالك ظاهرة مهمة. ''بانتصار معاوية صارت القبائل التي قاتلت معه أو انضمت إليه هي وحدها الجند، وقد بلغ تعدادها 60 ألفا. والمجموعات التي قاتلت ضده والتي كانت مترددة، أو معتزلة، أصبحت رعية.'' انقسمت القاعدة إلى جند ورعية دون أن تتحد في فريق واحد. لم يعبأ معاوية بشيء غير توسيع الفتوحات حتى يتوفر المال لـ"جند الشام"، جند معاوية، ولشراء الذمم. أبرم عقدا سياسيا يقوم على المنفعة، ''على المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة.'' كلام الناس شكاواهم ''دبر إذنه وتحت قدمه.'' كان على ثقة من ''أني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي ولكن جالدتكم بسيفي هذا مجالدة...'' إلى آخر الخطاب الذي استهل به ولايته والذي ألقاه في المدينة (41 هـ) و''أهل المدينة يمثلون يومئذ المرجعية الدينية [مدينة رسول الله والصحابة] ... الخ'' كل هذا أصبح دستور ملوك بني أمية. صحيح أنهم تولوها والأنوف مرغمة،

صحيح أنهم استطاعوا دك الكعبة بالمنجنيق، تمكنوا من استباحة مدينة رسول الله، أقاموا ملك بني أمية العضوض، ربطوا القوة والغلبة اللتين انتزعوا بهما السلطة بإرادة الله وسابق علمه، أي قضائه وقدره!! لكنهم أثاروا في نفس الوقت حركة تنوير مضادة لـ"الجبرية": "الله لا يأمر بالمعاصي". شكل الارتباط بعليّ، أي التشيع له أول اختراق قبلي لقريش. ناهيك عن الخوارج كتحالف لا قبلي. أضف إلى كل هذا ظهور طبقة الموالي التي تضخم حجمها بالفتوحات، وهم "جميع الذين أسلموا من غير العرب." ومنذ أن صار الجند فريقا والرعية فريقا آخر أصبحت الأغلبية هي هذا الفريق الآخر .. هي الرعية. فإذا ما أضفنا إلى كل هذه العوامل تفرق القبائل العربية في البلدان كجند للفتح، فإن من بقي منها في المدينة أو في الكوفة والبصرة كانوا إما مجندين أو "متقاعدين"، فكانوا يعيشون جميعا في إطار "القبيلة" من "الغنيمة": عطاء وخراجا. "هكذا تضافر عنصر الثروة مع مخيال القبيلة ليكون الناتج سلوكا أرستقراطيا قبليا قوامه النظر باستعلاء إلى هؤلاء "الموالي" الذين جاءهم العرب بالإسلام لينقذوهم من الظلمات ويخرجوهم إلى النور."(46)

أوجزت قدر الإمكان، ما تتسع له مجلدات بأسرها، لأوضح حقيقة ما سميت دولة إسلامية والإسلام منها براء، لهذا لم تكتب لها الحياة. أسقطها المسلمون بعد 80 عاما من الاستبداد بالمال والرجال عندما أسقطها العباسيون.

.. وبنو العباس

غير أن "اندلاع الثورة العباسية شكل "كتلة تاريخية" ... صارت كل القوى التي تقع خارج الدولة الأموية كجهاز سياسي وعسكري تشكل فريقا واحدا ...." شاركت جميع القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في التغيير: عربا، موالي، زعماء قبائل عربية، دهاقين فرس، فلاحين، حرفيين، تجارا، فقراء الناس، أغنياءهم، الخ – كل من أضير من الأمويين دخل في الثورة. "والتحمت مع هذه القوى كل الأيديولوجيات المعارضة: ميثولوجيا الإمامة (العلوية والعباسية) حركة التنوير، فقهاء، الخ."

كان الخليفة، زمن الراشدين، يحيط به أمراء الجند والعلماء من الصحابة وخاصة النبي، أوائل المسلمين، من كان لهم دور في دعوة الإسلام أكثر من غيرهم، أهل "الحل والعقد" وأهل العلم بالدين. أصبح الخاصة أيام الأمويين الأمراء والجند فقط. أيام العباسيين أصبح الخاصة وزراء وولاة من العرب وغير العرب، والجند من قوميات مختلفة: خراسانية وتركية وعربية.

تحددت الشرعية في الإسلام منذ "سقيفة بني ساعدة" بـ"القبيلة" و"العقيدة" معا. بنى معاوية شرعية حكمه على القرشية (القبيلة) وقضاء الله وقدره (العقيدة) وفيء الفتوحات (الغنيمة). كانت لخلفاء بني العباس شرعية قريش (القبيلة)، أما العقيدة فكان منافسوهم العلويون (أبناء علي وابنة النبي (ص) فاطمة الزهراء) أقرب للنبي من أبناء عمه العباس. ولم يكن من الممكن ولا المقبول التذرع بقضاء الله وقدره والجبر الأموي في معاداة آل البيت النبوي، كما أن العباسيين عاشوا

وعملوا في كنف حركة تنوير المعتزلة وغيرهم التي قامت ضد أيديولوجية الجبر، من أثبتوا القدرة والإرادة والاستطاعة للإنسان – "الله لا يأمر بالمعاصي". أما الغنيمة فلم تعد تعني مجرد التوزيع العادل للفيء والعطاء بإشراك الجند من الموالي فيها، بل باتت تعني أيضا إسقاط الجزية عن كل من أسلم من العجم، وغيرها من المصالح الاقتصادية لكل فئة من الفئات التي تضررت من السياسة المالية الأموية. فعمد أبو جعفر المنصور(47) إلى إعفاء نفسه من المسؤولية بجعل إرادته هو تعبيرا عن وتنفيذا لإرادة الله، وبذلك حقق هدفين: التحلل من المسؤولية، والسمو بمنزلة الخليفة لمرتبة "سلطان الله في أرضه". هو يتصرف بإرادة الله أو إرادة الله تتصرف بواسطته. المهم هو لا يحكم بقضاء الله، بل يستلهم إرادة الله!! لا فرق، المهم أنه أفصح عن هذه الدعوة بعبارة صريحة في خطبة له، يوم عرفات، قال فيها ’’أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده... أعمل بمشيئته... فارغبوا إلى الله وسلوه أن يوفقني للصواب ويسددني للرشاد ويلهمني الرأفة بكم ....‘‘ أصبح الخليفة العباسي هو القوة المنفذة لإرادة الله. بما أن إرادته من إرادة الله فإن حرية إرادته انعكاس لإرادة الله الحرة بين عباده، فمن أراد شيئا من الخليفة فليدع الله!(48) هي في رأيي جبرية أخرى، لكن هل كان أمام الناس خيار آخر؟!

ومع ذلك لا نستطيع تخطي الإطار الذي دار هذا الفكر، قديمه وحديثه، داخل حدوده ووفق شروطه، لهذا يلجأ الجابري دائما إلى ابن المقفع في "رسالة الصحابة"(49)، واعتباره الكاتب التكنوقراطي المدشن لهذا النوع من الخطاب إلى جوار الطرطوشي والماوردي والجاحظ.(50)

فأهمية ابن المقفع أنه المبرر للدعوة العباسية، وبخاصة أبو جعفر المنصور الذي ادعى أنه يحكم بإرادة الله وأن طاعته من طاعة الله، تلك الأمور المستمدة من النموذج المجوسي الفارسي. ليس الفارسي فحسب، بل لسوف تنساب أيضا إلى دولة الخلافة الإسلامية (كذا) القوالب البيزنطية وبعض التيارات اليونانية. ويصرون على أنه دين ودولة. يرى الطرطوشي أن ’’من دانت له فضلاء كل قبيلة فأخلق به أن يدوم سلطانه. العامة والأتباع دون مقدميهم وساداتهم أجساد بلا رؤوس، وأشباح بلا أرواح، وأرواح بلا قلوب.‘‘ والماوردي قال، ’’حاجة الخاصة للعامة في الاستخدام كحاجة الأعضاء الشريفة إلى التي ليست بشريفة!‘‘ ولقد ذهب الجاحظ إلى العكس ’’إن العامة لا تعرف معنى الإمامة وتأويل الخلافة، ولا تفصل بين فضل وجودها ونقص عدمها ... وإنما العامة أداة الخاصة تبذلها للمهن وتزجى بها الأمور وتطول بها العدو وتسد بها الثغور.‘‘ رغم كل هذا قامت الآداب السلطانية عامة على ثلاثة أنماط من السلوك: ترفع عن العامة والنفور منها، الانبساط مع الخاصة والتعامل معها بالمجاملة والتودد، والانصياع التام للسلطان والسير على طاعته.

أفلاطونية بلا أفلاطون وأرسططالية بدون أرسطو

سنجد، إذا تتبعنا التأسيس والنشأة، انقطاعا كاملا بين نظام الشيخين وما صار إليه الخليفة الثالث ومن بعده المُلْك. انتمى الأدب السياسي الذي تعرض للأحقاب التالية إلى تقليد فارسي في الكتابة

مستمد من الحقبة الساسانية.(51) كانت كتب النصيحة للملوك جزءا مهما من الثقافة السياسية، في مؤسسة الدولة، القائمة على قناعة تسلم بأن الأفكار والمواعظ تساهم في تبرير السلوكيات لا في توجيهها. كانت نصوصا فارسية بحتة، إلا أنها وضعت في سياق الملابسات السياسية للدولة الإسلامية. ليس هذا فحسب، بل كان للمرجعية اليونانية الهيلينية أيضا دورها في تطعيم الخطاب الإسلامي المزعوم بمرجعية أخرى ذات أفق فكري مغاير، الأمر الذي أبرزه أستاذنا أحمد أمين في "ضحى الإسلام" حول التلاقح الفارسي الإسلامي، مثل ترجمات ابن المقفع في السياسة والتاريخ "أخذا ينامة" الذي قال المسعودي إنه يؤرخ لملوك الفرس.(52) وقد يكون ترجم "عهد أردشير"، إلا أنه يحتمل أن يكون تُرْجم في أواخر العصر الأموي (113 هـ). أغلب الظن أن النظم والمؤسسات والمبادئ اقتبست في البداية من خلال الموالي والموظفين الفرس والروم، ممن كانوا يعرفون القراءة والكتابة، ثم أتى التقنين وأدخلت الأسس الفلسفية فيما بعد، حوالي النصف الأخير من العصر الأموي وبرزت بصورة مكبرة في العصر العباسي (132-232 هـ/ 750-847م) عندما تغلغل العنصر الفارسي في الدولة وازداد نفوذهم بانتقال عاصمة الخلافة من الشام إلى بغداد. يؤكد الأستاذ أحمد أمين أن منصب الوزير كان قاصرا على الفرس، وأن العادات والتقاليد والثقافة الفارسية انتشرت "كإحياء عيد النيروز ولبس القلنسوة." هنا يتبادر للذهن استفسار عن علاقة "دين ودولة" بالخطاب السياسي المنقول والوافد، وهو مؤسس على مبادئ تختلف عن مبادئ الإسلام. إن الإجابة على هذا الاستفسار وردت في نصوص التراث بصيغ مختلفة، اقتصرت على التفكير في السلطة بمنطق تجاوز مجرد تأويل النصوص إلى إنشاء النصوص (الوضع في الحديث). لهذا وجد الجابري أن لحظة ابن المقفع تحيل لأمرين مترابطين مهمين: إلى شخص ابن المقفع وهو من أعلام الفكر السياسي، كما تحيل إلى توجه الثقافة الإسلامية إلى نقل الإرث السياسي الفارسي إلى رحابها. هذا وشهد النصف الثاني من العصر الأموي اتجاهين رئيسيين: اتجاها يتوخى نقل التراث الفارسي وترجمته، واتجاها ينقل الإرث اليوناني إلى الثقافة الإسلامية. إلا أن ابن المقفع، بعد أن سلَّم بفقر الإرث السياسي العربي، سواء السابق على الإسلام أو اللاحق أيام الخلفاء الراشدين، انطلق من مبدأ تماثل التجربة التاريخية للمجتمعات البشرية فانطلق في مشروعه، الذي زاد من أهميته مواكبته للتحول السياسي، المنقطع الصلة بتنظيمات الخلافة، الداعم للدولة الملكية القادرة على استيعاب مختلف تجارب الأمم، لهذا أسهمت كتب التاريخ التي اعتمدت ترجمات ابن المقفع في توسيع الاهتمام بالأثر الفارسي وتلوينه بمتطلبات الصراع التي صاحبت اتساع المشروع السياسي الإسلامي وتطوره، لأن مشروع ابن المقفع كان معنيا بالدرجة الأولى بتوجيه "العمل السياسي"، دون أي إحالة لمرجعية دينية، كان نموذجه أردشير وأنو شروان وسابور.(53) الملك عنده قوة زمانية ووسيلة للسيطرة، الدولة مستقلة عن الشريعة بل هي على عكس الفقه، هي المرتبة والمنظمة للمؤسسات التي ترعى حرمة الشريعة. نقرأ في عهد أردشير لابنه "لن يجتمع رئيس في الدين مسر ورئيس في الملك معلن ... إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك..."(54) إنه نموذج الدولة الساسانية، جيش نظامي محترف، حكومة الوزير الذي يعيِّنه الملك، ثم إحالة إلى النموذج الهندي حيث تقوم الدولة بتنظيم الثروة وحماية الأمن وهي المجسدة للشريعة.

إن "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" لعبد الرحمن بدوي مرجع أساسي في هذا

الموضوع، إذ إن ''مظاهر الفكر اليوناني، في فضاء الفكر الإسلامي، شملت مجالات واسعة وأثرت في كثير من أنظمة القول في الفكر الإسلامي ... كما أن التراث السياسي الأخلاقي اليوناني .. تأثرت به بصورة معلنة نصوص الفلسفة السياسية المدنية، كما استعمل الفقهاء جوانب من الأخلاق السياسية في مدوناتهم ... في سياق الدفاع عن كونية رسالة الإسلام وعموميتها رغم الاختلافات المتعددة والتناقضات الكثيرة التي يطرحها موضوع حضور العقل اليوناني في الثقافة الإسلامية.''(55) كل هذا يقودنا إلى احتراز منهجي عن مدى اتساع مجال الفكر اليوناني مقارنة بالفارسي، سواء على مستوى الفكر البحث أو مستوى المدى الزمني، حيث يشغل الفكر الإغريقي وقتها عمقا تاريخيا يزيد على ثمانية قرون. كما أن الأصول اليونانية لأفلاطون وسقراط وغيرهما ترجمت، في الغالب، عن السريانية. ''إلا أنه من الثابت اليوم عدم وجود أي علاقة بين هذه النصوص الأصول وبين الأصول الأفلاطونية الأرسطية كما عرفها تاريخ الفلسفة.'' إننا إذا أخذنا على سبيل المثال نصين مهمين لهما حضور واسع في الفكر السياسي الإسلامي هما "العهود اليونانية" لأحمد بن يوسف بن إبراهيم (ت 334 هـ)، وهي مقتطفات من "السياسة" لأفلاطون تتحدث عن عهد الملك لولده وعهد وزير لولده وعهد تاجر لولده، لوجدنا أن اللافت للنظر في هذه العهود الثلاثة هو وضع العامة الذي يركز على ''أهمية أخلاق الطاعة والخضوع.'' كما أن النص الثاني "السياسة والفراسة في تدبير الرئاسة" المعروف بـ "سر الأسرار"، الذي نسبه مترجمه يوحنا البطريق (ت 210 هـ) إلى أرسطو، ويتضمن ثلاث مقالات: أصناف الملك، حال الملك وهيئته، وصورة العدل. كل شيء في هذه المقالات الثلاث يركز على طبيعة المؤسسة الملكية، وتشير لأبهة الملك في أبهى صورها، حتى أننا لنرى تشابها مع المرجعية الفارسية في هيكلها وروحها ونظرتها العامة، وبالذات في إغفالها للشرعية السياسية ودفاعها عن كل ما هو قائم، وتبريرها لضرورة استمراره. نصوص لا تخفي ولاءها للمؤسسة الملكية، ولا دفاعها عن حكم الملك المطلق.

لا شك أننا نتساءل هنا عن علاقة هذه المرويات بالفلسفة اليونانية في علاقتها بـ"المدينة" و"الحياة الفاضلة"، علاقتها بأفلاطون وأرسطو وآرائهما في أصناف الحكومات، وفي العدالة والسعادة والخير، سواء في "الشرائع" أو في "السياسة"، التي نطلع فيها على ملامح السياسة المدنية، الرامية لإيجاد حلول للتحولات التي كانت تجري في دولة المدينة اليونانية في القرون الأربعة السابقة على ميلاد المسيح. هل قرؤوا هذه النصوص المنحولة عن اليونانية بأعين فارسية؟ أم قرؤوا في المنحول ما كانوا يريدون قراءته؟ عبد الرحمن بدوي هو الذي قدم في مقدمة تحقيقه لنص "العهود اليونانية" و"سر الأسرار" تفسيرا لهذا بأن ''ملامح الفكر اليوناني المتأخر قريبة في كثير من جوانبها من المنظور السياسي الفارسي ... هي تنطوي على كثير من مظاهر السلطان وأبهة الملك.'' إلا أن إحسان عباس برر تشابه المرجعيتين بأن ''العرب كانوا مشاركين في حضارة الشرق، قبل الإسلام وبعده، وأنهم عرفوا أيضا الحكمة اليونانية ... وخير شاهد على ذلك كتاب "الأدب الكبير" [لابن المقفع]، فإنه ... يمثل الحكمة الفارسية. ومع ذلك فإن اللقاء بين هذا الكتاب وبين ما جاء في الحكم المنقولة عن اليونانيين أمر لافت للنظر.''

إذا كانت كل هذه المرجعيات وكل هذا التلاقح انطلق من مسلَّمة أساسية بتشابه التاريخ، كان لا بد من الاستعانة بالتاريخ لفهم التاريخ، وهو ما يوضحه قول الماوردي ''إن أحوال الأمم المعروفة

النصوص اليونانية فتخترق التراث السياسي بمقدار اقترابها من المرجعية الفارسية. يضرب كمال عبد اللطيف مثلا على هذا بما أورده فؤاد عبد العليم أحمد، محقق "نصيحة الملوك" للماوردي حول مقولة ‘‘صلاح الوالي خير من خصب الزمان.’’ إذ نسب ابن قتيبة القول نفسه إلى الحكماء في "عيون الأخبار" في مقولة "عدل السلطان أنفع للرعية من خصب الزمان". كما ورد القول نفسه في "عهد أردشير" ‘‘رشاد الوالي خير للرعية من خصب الزمان.’’ وأورده المسعودي في "مروج الذهب" منسوباً لكسرى أنو شروان ‘‘صلاح أمر الرعية أنصر من كثرة الجنود، وعدل الملك أنفع من خصب الزمان.’’ كما ورد في "العقد الفريد" لابن عبد ربه، ‘‘إمام عادل خير من مطر وابل.’’ هذا ولا يعود الأمر أحيانا لمجرد النقل بقدر ما يكون إعادة صياغة للجملة كما حدث في جملة أردشير الشهيرة، ‘‘المُلْك والدين أخوان توأمان’’ التي وردت بصيغة ‘‘الملك والعدل أخوان توأمان’’ في كتابة يهمها المماثلة بين الملك والعدل أكثر مما يهمها المماثلة بين المُلْك والدين.(65)

قدسية زائفة وشرعية مفقودة

لست في حاجة لتكرار أنني قصدت من وراء هذا الكتاب الدعوة لدولة علمانية يتم فيها الفصل بين الدين والدولة، دولة يقف فيها على قدم المساواة كل المواطنين حاملي هويتها، دافعي ضريبة الدم وضريبة المال. ولما كنت أكتب بالعربية لشعب مصر العربي ذي الأغلبية الإسلامية، فقد كان لا بد من التصدي لفيض الأضاليل التي ادعت أن العلمانية مسيحية لأن المسيح قال، ‘‘أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله.’’ أما الإسلام فهو دين ودولة!! تعرضنا في فصل سابق لخطل هذا الادعاء. وحان الآن أن نتصدى في هذا الفصل لزيف ما تدعيه قوى الإسلام السياسي للاستيلاء على عقول المؤمنين وقلوبهم، من خلال ضرورة العودة إلى عصر إسلامي زاهر تهفو إليه النفوس المتطلعة إلى نظام حكم عادل. نتصدى لإثبات أن هذا النعيم المتخيل لم يقم أبدا، وأن هذا المجد الأسطوري بني على الاستبداد، لا بالموالي من أبناء الشعوب الخاضعة وحدهم، بل وبالمسلمين عربا كانوا أو عجما أو بربرا. إنها لم تكن دولا إسلامية إلا بالاسم، كانت خليطا فارسيا روميا بيزنطيا. فما كان هنالك دين في الدولة ولا دولة في الدين إلا من قبيل إضفاء قدسية زائفة وشرعية مفقودة. من هذا المنطلق حق لنا الاستئناس بمبدأ وحدة تاريخ الفكر الإنساني لتقييم الأفكار السياسية المتنوعة التي انتقلت إلى التراث الإسلامي كامتداد لهذا الفكر بوجه عام، فنتمكن من التخلص من عقد التمجيد اللاتاريخي، ونستطيع بالتالي إمعان النظر في جذور الاستبداد الكامنة في التراث السياسي المنسوب للإسلام والإسلام منه براء.. تراث وضعته أقلام إسلامية غير منكورة، يكشف عن حقائق تاريخية غير مذكورة، تكشف بوضوح أن هذه الدول والممالك كانت بنت عصورها (الوسطى) عارية من شرف دينها.

نوازع الشر في خير أمة

هذه الثنائية تتعدد بين طبقات الرعية، بينما يظل الملك واحدا مقابل الرعية التي يعتبرها نص "العهود اليونانية" وديعة بين يدي الملك.

المبدأ الثاني: الشر في الرعية. في تطوير أكثر استعلاء يذهب الفيلسوف المشهور أبو حامد الغزالي في "التبر المسبوك في نصيحة الملوك" إلى أن الله اختار الملوك ليحفظوا العباد من اعتداء بعضهم على بعض. ‘‘فإذا كانت وظيفة الأنبياء تتمثل في دعوتهم إلى معرفة السبيل إلى الله، فإن الملوك بعدهم يقومون بمهمة الحماية من الشر المتأصل في نفوس البشر.’’ بعد دونية البشر بالنسبة للملك يأتي الإنسان الشرير، وهو الآخر مبدأ بعيد كل البعد عن الإسلام، لكنه مجوسي المصدر. جاء في "عهد أردشير": البشر أشرار طماعون، تتجلى أصناف مكرهم في الغش والترفع والكبر ومعاداة الملوك. الأمر الذي عندما ينتقل إلى تراثنا التليد يصبح العلاج الوحيد لفساد الأخلاق الذي يهدد الدول، أي نظام الحكم السائد، هو كما وصفه ابن أبي الربيع[(70)] في "سلوك المالك في تدبير الممالك" أن تعمل على إغراق الرعية في العمل ‘‘حتى لا يجدوا فراغا لفكر فيه مفسدة ... واجتناب الخوض في أسباب السلطان.’’[(71)] خلاصة الموضوع هو تفرد الملك بكل المزايا والخصال الحسنة مقابل خسة السِفلة من الرعاع والعامة.

المبدأ الثالث: ارتباط الولاء للملك بالإيمان. ما كان من الممكن أن يكون امتياز الملوك على البشر مقنعا، ولا أن يقتنع البشر بتأصل الشر فيهم لو لم يرتبط المُلْك بالدين، السلطة بالغيب، والسلطان بالقداسة، حتى ولو كان جائرا مستبدا. واضح انعدام علاقة كل هذا بالإسلام وقدوم القداسة والاستبداد من مصادر كسروية مجوسية. الفقرة الرابعة من "عهد أردشير" تقول، ‘‘واعلموا أن المُلْك والدين أخوان توأمان ... لأن الدين أس المُلْك وعماده، ثم صار المَلِكُ بعد حارس الدين ... لأن ما لا حارس له ضائع.’’[(72)] ويسترسل شارحا في السياق نفسه ‘‘إن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السفلة إياكم لدراسة الدين وتلاوته والتفقه فيه، فتحملكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به، فتحدث رئاسات مستسرات في من قد وَتَرْتم وجَفَوتم وحرمتم وأخفتم وصغرتم من سفلة الناس والرعية وحشو العامة. واعلموا أنها لن يجتمع رئيس في الدين مُسِر ورئيس في المُلْك معلن ... إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في المُلك.’’ تخلص هذه النصوص إلى أن الملك أولى برعاية الدين من غيره،

إن حراسة الدين تعني مصلحة الملك. واجب الملك ألا يترك أحدا يتخطاه في الدفاع عن الدين، لأن الدين هو الذي يقتل ‘‘الطاعنين بالدين على الملوك.’’

لا أقول إن "عهد أردشير" برز بمفرده في التاريخ السياسي الإسلامي، فهنالك نصوص أخرى ارتبطت بأوضاع تاريخية جديدة عملت على تطويره حتى يتلاءم مع كل الظروف المستجدة. تقدم "رسالة الصحابة" لابن المقفع أساليب مواجهة مهام الدولة بما يتفق ومتغيرات الواقع الإسلامي ومعالجتها من زاوية لزوم طاعة الأمير في كل أمر من أمور العقيدة. وقد بين محمد عابد الجابري في "العقل السياسي العربي" أن ابن المقفع يجعل كل ما هو اجتماعي في العقيدة من اختصاص الخليفة، ‘‘الخليفة يجب أن يطاع في كل شيء إلا إذا أمر بمعصية. والأحكام القضائية يجب أن تعود هي وحيثياتها ومستنداتها للإمام الذي له وحده حق القرار!!’’ [(73)] بتركيز الضوء على أقوال

المماثلة والتماثل بين الملك والله

بتراسب الأبهة الكمي حدث التطور الكيفي في لزوم الطاعة حتى اقترنت طاعة الملك بطاعة الله. اقترن النظر للملك كصورة الله في الأرض، ظل الله على الأرض، يشَخّص بصفته الإله الملك، أو الملك الإله. وما كان ممكنا لكل هذا أن يتم دون استخدام التمويه والتزييف سواء في مسألة أصل الدولة، أو في إعادة كتابة التاريخ، لتأكيد شرعية الملوك السلاطين الذين تعاقبوا على العالم الإسلامي وليصبح الفعل السياسي الدنيوي فعلا موصولا بالسماء. حتى يتم كل هذا كان لا بد من ‘‘تسييس المتعالي وتأليه السياسي،’’ وهو عامل آخر أضيف إلى العوامل العملية استدعى الرجوع لملوك الإمبراطوريات القديمة في فارس وبيزنطة. كما أنه يذكرنا أيضا بالسلطة التي صاحبت نمط الإنتاج الأسيوي، سلطة الاستبداد الشرقي الآسيوي: استبداد اختلط فيه السياسي بالطبيعي فلا يمكن الفصل بين التدبير الحاصل في الكون والحاصل في المجتمع. تقول شريعة حمورابي [(81)] ‘‘الآلهة يبادرون بإصدار القوانين... الذين لا يتبعون القوانين ستعاقبهم الآلهة.’’ ويتحول الملك في حفل زفاف سومري[(82)] إلى إله ليعلن أنه الفلاح منتج الزرع وراع تسمح رعايته لقطيعه بمزيد اكتنازه فيتضاعف حليبه ... هو واهب الماء ومرسله في القنوات. حتى في أشعار أسطورة جلجامش[(83)] يعتبر الملوك أزواجا لعشتار ربة الخصوبة. هذا ويقول جان بيير فرنان، ‘‘من خلال الطقوس والأساطير البابلية ظهر فكر لا يميز بين الإنسان والكون والآلهة. تتبلور القوة الإلهية في شخص الملك. تنظيم العالم وضبطه يندمج في النشاط الملكي. هما مظهران للسيادة الملكية. الطبيعة والمجتمع متداخلان.’’[(84)] هذا وكان الملك الصيني "يو" يعتبر أن مهمة الملك مقررة في حركة الأفلاك. ولعلنا لا زلنا نذكر كيف أصبح فراعنة مصر القديمة أبناء آلهة الكون الخمسة الأساسية وأنهم مصدر الخير والخصوبة، كل هذا كان هو المصدر الأساسي والجذر الأولي لتسييس الإله ليسبغ الشرعية على نظام الغلبة ويرفع الملك ليصبح امتدادا لإرادة الله في المجتمع. ولا عزاء للدين ولا للدولة.

كانت الحال على هذه الصورة في الإمبراطورية الفارسية الأولى (608 - 303 ق. م) حيث سلطة الملك مطلقة، لأنه ممثل الله على الأرض. وعلى هذا كان أيضا ملوك الساسانيين (224 - 651 م) مما تبلور في "عهد أردشير" ‘‘الدين والملك أخوان توأمان.’’ ولم يخرج نقل ابن المقفع عن الأسس الفارسية لأنه واجه واقعا إسلاميا قام على أمرين: أولا، ملك انتزع السلطة بالغلبة والدهاء، معتمدا على عصبية معينة ‘‘كسرت بكثير من العنف صيرورة تاريخية اختلطت فيها الرسالة النبوية بالتدبير السياسي.’’ ثانيا، تباعد بين الإسلام المعياري (القرآن والحديث) والإسلام التاريخي، أي امتحان الرسالة في التاريخ. إن ابن المقفع، الذي عاش نهاية الأمويين وبداية العباسيين، لم يكن مجرد راصد للأحداث، بل كان قريبا إن لم يكن داعما لجوانب من الصراع السياسي في المجتمع. لهذا نجده يقر في مختلف أعماله بما يلي: أولا، لا تقوم مؤسسة الملك إلا بالقوة. ثانيا، ضرورة مركزة السلطة في يد واحدة. كان مقتنعا بأن دولة "المدينة" لا تتناسب مع متطلبات الدولة الملوكية، لهذا كانت صورة الملك المطلق حاضرة في أعماله: أردشير والملك العباسي؛ دولة تلجأ للعنف وتبيحه؛ الحزم فيها بديل عن العدل والأمر بالمعروف. يقول علي أومليل، ‘‘لم تكن قضية ابن المقفع استقلال السياسي عن الديني ... بل جعل الدين والسياسة معا

تابعين للحاكم الفرد فهو يقلص من المجال الديني ... لا لصالح ما هو مدني ... بل لإحكام قبضة الحاكم المطلق."[85] إذا كان ابن خلدون قد استوعب جيدا مسار التجربة الإسلامية مستفيدا من جهود فقهاء، خاصة الماوردي، في التفرقة بين ملك الهوى والغلبة والطغيان والخلافة كمؤسسة دينية، فإن كمال عبد اللطيف وجد "أن انتقال الخلافة إلى مُلك حَوّل تجربة "المدينة" إلى لحظة غير تاريخية داخل صيرورة التاريخ الإسلامي، لحظة جسمت ميلاد التاريخ السياسي الفعلي باعتباره تاريخا للصراع الدنيوي المعتمد على آليات القهر والجبروت من دون مراعاة مطالب الرسالة الجديدة...."[86] لم يعد الأمر مجرد استبدال الخلافة بالملك، بل مماثلة الملك بالإله والبحث عن مبرر مقنع بسلامة المماثلة "بتمجيد القوة وتقديس الطاعة وتشجيع التغلب والتغني بالصبر." ويا لها من جرأة تلك التي "لم تتحرج في تنزيل الصورة الإلهية وإسكانها قصر الملك." لهذا اجتهد الماوردي في "نصيحة الملوك" لتبرير هذه الجرأة، "الله جعل الملوك خلفاء في بلاده أمناء على عباده منفذي أحكامه في خليقته وحدوده في بريته!!" ولا يكتفي باستعراض الآيات القرآنية المعززة لهذا، بل يصل في تبرير التمايز بين أخوة الإيمان إلى }... نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا...{ (سورة الزخرف. الآية 32)، كما يستحضر حديثا حوله خلاف كبير: "السلطان ظل الله في الأرض". لهذا يتحرز في روايته بتقديم "كذلك قيل". ويستنجد بالتاريخ لأن العرب كانوا يسمون الملوك "أرباب الأرض". ويلجأ إلى اللغة "الملك هو السلطان، والسلطان لغة هو الحجة وهو الإمام وهو المالك لكل ما تحت عينيه وبين يديه،" لينتهي للقول بلزوم الطاعة. ويختم بالقول "ومن سعى إلى سلطان ليذله أذله الله،" كما جاء في عمله الأخير"تسهيل النظر وتعجيل الظفر". كل هذا لإلزام الناس بالخضوع للحاكم، حارس الدين ورأس الدولة المؤتمنة على رسالة الإسلام في التاريخ!! ولله الأمر من قبل ومن بعد.

كان الربط بين الدين والسلطة، المقدس بالدنيوي، والمتعالي بالتاريخ، حتى يرسخ في أذهان المؤمنين أن الصبر على المظالم والسمع والطاعة من الإيمان. كان الماوردي يؤمن بمذهب التفويض الإلهي، وأن دولة الملك هي دينية بالدرجة الأولى. لكن علينا أن ننتبه دائما إلى الفارق بين المتخيل الديني للسلطة والاستخدام السياسي لهذا المتخيل. كان الماوردي يلتزم بعض أقوال ابن المقفع فيما يتعلق بتأسيس الدين، تأسيس القوة، تأسيس الثروة، الخ، إلا أنه كان يناصر الدولة السلطانية بهدف سياسي أساسي هو "احتضان الخلافة ضروري للإبقاء على دولة الإسلام"، مما أتاح له أن يتحدث عن "المُلْك" كأمانة إلهية، وأن "أرشد الولاة الحارسون لدينهم". أما الطرطوشي فقد ميز في "سراج الملوك" بين العدل الإلهي الذي "جاء به الأنبياء والرسل عليهم السلام من الله تعالى" والعدل الاصطلاحي "وهو السياسة الاصطلاحية التي هرم بها الكبير ونشأ عليها الصغير" وأعطى الأفضلية للإلهي، إلا أنه رغم كل محاولات وجهود واضعي الآداب السلطانية لإضفاء صبغة دينية على النظام السياسي فإنهم "لم يستطيعوا رفع شبهة تخلي السلطة عن الشريعة في تاريخ الدولة الإسلامية." واستبقت السلطة الملكية المطلقة ولم تكن مظاهر "التقوى الدينية غير أحد دعائمها ومرتكزاتها." يعيدنا هذا إلى الدولة الدينية في مقدمة ابن خلدون وأهمية العصبية في قيام النظم الإسلامية (بني أمية، بني العباس، الطورانية العثمانية) عندما قال، "المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيها من النعرة والتذامر ... ثم إن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على

جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية ... وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية."(87) هذا وقد انتبه ابن طباطبا في "الفخري في الآداب السلطانية" إلى أن الطابع الديني المؤقت لخلافة الأربعة كان استثنائيا، أما السلطة في تاريخ الإسلام فهي "لم تعكس صيرورة دولة دينية بقدر ما عكست تجربة في الحكم الدنيوي." صحيح أن ظاهرة الحق الإلهي للملوك الأوروبيين لم تكن هي نفسها في الإسلام إلا أنها اتخذت مظاهر أخرى. أي أن نفس الحق مارس الوظائف نفسها لكن بتنوع في الآليات والوسائط ، "بل إن الملكية المطلقة والملك المستبد والشوكة الحازمة وجدت في الخطاب الإسلامي عناصر كثيرة اعتمدتها حتى استوت خطابا في التبرير السياسي تسانده نصية دينية واضحة ومباشرة."

الحقيقة أن عبد الله العروي قد سلط الضوء على موقف كل من برر أو تمسك بالسلطة المطلقة في الدولة الإسلامية بأنه "من الصعب جدا أن يحدد المرء بالضبط موقف الفقيه ... وتأتي الصعوبة من كون الفقهاء يتكلمون دائما عن الخلافة التي لم تطبق إلا في مدة قصيرة، وبإلهام رباني، في حين أنهم يعيشون تحت نظام لا يمت إليها إلا بأوهى الصلات. ومن السهل اليوم أن نرميهم بالوصولية والذرائعية دون أن ننتبه لما في موقفهم من شجاعة، بل من بطولة، إذ يحاولون محاربة اليأس المتسرِّب إلى النفوس والمؤدي إلى انهيار الدولة وربما إلى اندثار الإسلام."(88) صحيح يصعب على المرء تحديد موقف من الفقهاء الذين تكلموا عن الخلافة في ظل نظم لا تمت إليها بصلة، إلا أنني، حتى ولو وافقت على أنهم كانوا يحاربون اليأس خوفا من اندثار الإسلام، لا أستطيع أن أصفه بالشجاعة والبطولة، وإلا فبماذا نصف صلابة أبي حنيفة النعمان الذي فضل الموت ضربا بالسياط؟!

ما على الرعية غير السمع والطاعة

لا شك أن عبد الله العروي كان محقا في إشفاقه على الفقيه، لأننا كلما أمعنا النظر في عمق الاستبداد في النظام السلطاني ازددنا ابتعادا عن الصورة الكامنة في الذاكرة الجماعية لأمة الإسلام عن الخلافة الإسلامية، إلا أن المفارقة أنه كلما بات هذا الابتعاد محسوسا، عاد أنصار "دين ودولة" إلى أسطوريتها ليأسطروها أكثر حتى يزداد الناس حنينا لزمان طالما تاقوا إليه عسى أن يعود، ولو في آخر الزمان. إن تجسير الهوة بين المفهوم والمتخيل الإسلامي للسلطة والمنظور الزمني للملك في الواقع، كان ضروريا حتى لا تبرز صورة الحاكم الطاغية والسلطة القاهرة: سلطة الاسترقاق الأموي لحرائر آل البيت، ومسرور الجلاد ضارب الرقاب العباسي، ومشانق أيار العثمانية.(89) هذا التجسير يمد خطا مستقيما من مبدأ "السمع والطاعة" الذي عاش عبر القرون، من الممالك والسلطنات الاستبدادية إلى الجماعات الإسلامية، في عصرنا الحاضر، التي يقسم أعضاؤها على السمع والطاعة لحظة انخراطهم في المشروع وقبل الوصول إلى السلطة. فما بالك بالرعية بعد الوصول إلى السلطة؟!

لهذا، حتى لا نغرق في بحر التراث المتلاطم الأمواج الزاخر باللآلئ والأصداف، سيقتصر

حديثنا على القهر والطغيان الكامن في السمع والطاعة أساس النظام وركيزته. "السلطان" يعني في اللغة أساسا الحجة أو القدرة، لكن ابن قتيبة(90) يرادف بين السلطان والملك والإمارة. أما ابن عبد ربه(91) فرادف السلطان بالإمام بالملك الراعي. ونعثر في نصوص الكاتبين على نصوص تربط السلطان بالإسلام، انطلاقا من تصور لا يستطيع التفكير في إمكانية أخرى للعلاقة بين الإسلام والشأن السياسي. لهذا نجد عند الماوردي أيضا مرادفة في "نصيحة الملوك" بين السلطان والملك: السياسة صناعة الملك وكذلك السلطان. السلطان هو ''زمام الأمور ونظام الحقوق وقوام الحدود.'' أما ابن عبد ربه فقد أورد في "اللؤلؤة في السلطان" من "العقد الفريد" أنه هو ''القطب الذي عليه مدار الدنيا، حمى الله في بلاده، ظله الممدود على عباده.'' كل هذا نجده متناثرا في العديد من مراجع التراث ليصور تجربة الحكم في تاريخ دولنا التي يتغنون بدينها ودولتها، والدين منها براء ودولتها ظلماء.

هذا ولقد ميز الخطاب السياسي في التاريخ الإسلامي بين السلطة والحكم في ثلاث مراحل: التأسيس التي اختلط فيها المقدس بالزمني والمتعالي بالتاريخي؛ ولحظة الفتنة، لحظة الخلاف والاختلاف، أي العودة إلى حالة ما قبل السلطة؛ ولحظة تمكن الدولة وسيادتها، لحظة الاستمرارية التاريخية التي انطلقت فيها لعبة الصورة والأصل، الخاص والكوني، المقدس والدنيوي. في لحظة التأسيس اجتمعت في شخصية الصادق الأمين شخصيات عدة. '' لحظة مختلطة ومتداخلة ... التأسيس إعلان ميلاد رسالة، ومشروع أمة. التأسيس ديني، أخلاقي، سياسي.''(92) كل هذا مكن مفكري لحظة الملك (الثالثة) في مختلف مظاهرها من التوظيف المتعدد للأحاديث النبوية الصحيح منها والموضوع، والشروح المختلفة لبعض الآيات القرآنية، لدعم مشروعية السلطة. أما لحظة الفتنة (35-41 هـ) فهي في مفهومهم لحظة العودة للحيوانية والتقاتل، لحظة الشر المستطير. وقد عمل الأمويون منذ البداية على تضخيم هذا المفهوم لتسويغ الملك الأموي بانتصاره على الفتنة لتأسيس السلطة التاريخية، هذه السلطة التي امتدت حتى نهاية الربع الأول من القرن العشرين بسقوط الخلافة العثمانية. كانت خلالها اللحظة التاريخية المعيار، صاحبة الاستمرارية التاريخية هي دولة المُلك العضوض التي اتسمت في كل عصورها، مع استثناءات لا تذكر، بالقهر والاستبداد. فالطرطوشي في "السراج" يرى أن ''المعاش لا يستقيم إلا بالسلطان القاهر.'' ويرى ابن طباطبا في "الفخري في الآداب السلطانية" أن الحزم يحصن المملكة ويحمي الملك، وتتكرر في أغلب الآثار حكمة هندية وردت عند ابن قتيبة في "عيون الأخبار" تقول، ''خير السلطان من أشبه النسر حوله الجيف، لا من أشبه الجيفة حولها النسور.''(93) وحكم أخرى رومية ''ملكهم يتصور في القلوب فتغض له العيون.'' ولا مانع من حبشية حيث الملك ''لا ترفع إليه العيون أجفانها.'' أما كل من حاول الوقوف في وجه هذا الطغيان فهو من "البغاة" ولا ملاذ له من الترويع، والسجن، والتعذيب، والصلب، والتغريب، والقتل، والقطع، وكافة ألوان المحن التي وردت في "محنة الأوصياء" للعياشي(94) الذي يقول، ''حدثني عن مغيث عن الكوفي قال إبراهيم بن يزيد بن شريك التميمي كوفي ثقة، قتله الحجاج، وكان يطعمه الجمر حتى قتله.''(95) رغم ذلك يصطحب هذا الكلام بالدعوة إلى الاستكانة والصبر لأنه لا يجوز مواجهة السلطان رغم ''جوره وعدوانه.'' هذا ولا يقتصر القتل على الرعية، بل يجوز قتل السلطان لوزيره. ويعمم الإعدام على

الناس للاعتبار ورهبة السلطة. ويرتفع منسوب التصفيات الجسدية ليشمل الخلفاء أنفسهم، فهنالك العديد من الوفيات المشبوهة في تاريخ الإسلام، مثل مقتل معاوية بن يزيد بن معاوية (63 هـ) الذي تنازل عن الحكم بعد ثلاثة أشهر، ومات في ظروف غامضة؛ وفاة مروان بن الحكم (64-65 هـ) الذي أمضى في الحكم تسعة أشهر ثم مات؛ وفاة عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز أثناء خلافة والده، بل إن شبهات تدور حول وفاة عمر بن عبد العزيز نفسه، إذ يقال إن أقرباء من بني أمية دسوا له السم لأنه قتر عليهم وساواهم بالمسلمين. هذا ويظن الكثيرون خطأ أن عملية "التأمين" (Insurance) التي يُقتل فيها القاتل الذي كلف بالقتل لإخفاء معالم الجريمة، هي اختراع عصابات شيكاغو الأمريكية، والحقيقة أنها سلطانية بامتياز، الملك يأمر بقتل الوزير، ثم يأمر بقتل من قتلوا الوزير. يتحدث أستاذنا أحمد أمين في "ضحى الإسلام" عن الحكام العباسيين وما صنعوه مع معظم مساعديهم فيقول، ''قل أن نرى وزيرا في العصر العباسي مات حتف أنفه، فأول وزير لأول خليفة عباسي أوعز الخليفة السفاح [هذا لقبه][96] إلى أبي مسلم الخراساني بقتله ففعل. واستوزر أبو جعفر المنصور أبا أيوب سليمان المورياني، ثم قتله وقتل أقاربه واستصفى أموالهم.'' وعندما أتى الدور على أبي مسلم الخراساني قتله أبو جعفر المنصور هو الآخر. ونكبة الرشيد للبرامكة، الذين كان منهم الوزراء، معروفة مشهودة[97] ومع كل هذا لا يتردد أبو حامد الغزالي من أن يصف الحجاج، الذي ضرب الكعبة بالمنجنيق، بأنه ''الحاكم الظالم الذي حقق استقرار السلطة الإسلامية في الداخل والخارج.'' كل شيء مبرر في سبيل السلطة، سلطة الأسرة الأموية أو العباسية، أو العثمانية، المسماة إسلامية. فهم يدَّعون أن كل شيء مبرر في سبيل سلطة الإسلام، ولو كان تدمير أهم الرموز الإسلامية (الكعبة) .. ولو كان .. ولو كان امتهان الإنسان الذي من أجله وجد كل شيء، والذي لولاه لما بعث أي رسول ولا ظهرت أي ديانة ولا كانت أي عقيدة. إن كل ما أوردنا من معطيات، وما ضربنا من أمثلة، إنما يكشف عن أبشع مظاهر الطغيان والجور في صورة معينة من السلطة تجعل الملوك مستعبدين للرعية. ''فالمُلك يعني الامتلاك، والامتلاك يعني التمكن، والمتمكن الملك كالبحر والنار والعاصفة.'' أما العروي فيرى أنه ''لا يمكن تصور دولة بلا قهر وبلا استئثار جماعة معينة بالخيرات المتوفرة.''[98] هي سلطة لم يقصر في دعمها حتى الشعر. إذ يقول جرير لعبد الملك بن مروان:

أنت الأمين أمين الله لا سَرف
فيمـــا وليت ولا هيــابة ورع

ويقول في الوليد بن عبد الملك:

يكفي الخليفة أن الله سـربله
سـربال ملك به تزجى الخواتيم

يا آل مروان إن الله فضلكم
فضلا قديما وفي المسعاة تقـديم

ما هو واضح وفي غنى عن أي برهان هو أن كل هذا البغي والاستبداد ما كان يمكن أن يقوم إلا في ظل الخضوع والطاعة المطلقة والتغني بالامتثال والصبر وتمجيده. إن مبدأ السمع والطاعة

قد ‘‘أصبح في سياق الجدالات الأيديولوجية والكلامية والسياسية جزءا من العقيدة السياسية، بل أصبح مناط إجماعهم.’’(99)

يتحدث الجاحظ في مقدمة "التاج في أخبار الملوك" عن وجوب الطاعة والخضوع للملوك وأن ‘‘سعادة الرعية في طاعة الملوك.’’ ولا يجد حرجا في الإقرار بأن ‘‘الملوك وإن عصى أكثرهم فمن حقها أن تدعى إلى الله بأسهل القول وألين اللفظ.’’ وفي مقدمة "كليلة ودمنة" يشير ابن المقفع إلى أن الغاية من وضع كتاب في السياسة أن ‘‘يكون ظاهره سياسة العامة وتأديبها على طاعة الملك وباطنها أخلاق الملوك وسياستها للرعية.’’ حتى إذا ما انتقلنا إلى الماوردي وجدنا أنه يتحدث في "سياسة الخاصة" عن ترويضهم على الطاعة ضاربا بذلك مثلا عجيبا عن علاقة الملائكة بالله وعلاقة خاصة الملك بسيدهم، ‘‘يجب أن يروض خاصة الملك على طاعته اقتداء بالله عز وجل.’’ فإذا كان الملائكة، حسب تعبير الماوردي، ‘‘أقرب الخلق إليه [الله] منزلة، وأدناهم من كرامته مرتبة لا يعصون ما أمرهم، بل يسبحون له الليل والنهار وهم لا يسأمون ولا يفترون.’’ كذلك وجب أن تكون خاصة الملك، ليس الخاصة فحسب، بل يجب أن يروض أيضا خاصة الخاصة على طاعة الخاصة، وهكذا دواليك حتى يعم الأمر جميع أهل المملكة. ‘‘فإذا أقام الملك بطانته على حال الصواب [الطاعة والخضوع] أقام كل امرئ منهم بطانته على مثل ذلك، حتى يجتمع على ذلك عامة الرعية.’’(100) على هذا تجمع كل المرجعيات الإسلامية بما فيها الفقه والتراث السياسي من ابن حنبل إلى الماوردي، ومن الغزالي إلى اليعقوبي. فابن حنبل يرى أن ‘‘من غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما عليه، برا كان أو فاجرا فهو أمير المؤمنين.’’ لهذا يرى أبو يعلي(101) أن مذهب ابن حنبل في شروط الحاكم ‘‘يقتضي إسقاط اعتبار العلم والعدالة والفضل’’ حتى أن الباحثين الثقات يرون ‘‘أن شيئا في تاريخ الإسلام لا يضارع الاستبداد السياسي الذي قننه الفقه، من حيث فداحة الأثر المتبقي في العقل المسلم والذات الإسلامية بوجه عام.’’(102) وينساب فكر الاستبداد لنقرأ ذلك القول المأثور الوارد في "تاريخ" اليعقوبي(103) عند الحديث عن معاوية ‘‘سلطان عادل خير من سلطان ظالم، وسلطان غشوم خير من فتنة تدوم.’’ الغاية من هذا القول المأثور تمثلت في الأصل في الدفاع عن ضرورة الطاعة ولزومها. إلا أن الجزء الأول عن السلطان العادل تم تغييبه في متون الآداب السلطانية، وأصبح نص ‘‘سلطان غشوم خير من فتنة تدوم’’ جزءا من الثقافة السياسية الملوكية، بل إن هذا النص أدى الوظيفة نفسها في زمن العباسيين وأخذ يتناسل في ‘‘جور مائة عام أقل ضررا من سنة واحدة من الفتنة’’ و ‘‘سلطان جائر مُدّة، خير من فتنة شائعة.’’ ويعيش الشعار حتى يصبح في أزمنة لاحقة ‘‘جور سلطان أربعين سنة خير من رعية مهملة ساعة واحدة.’’ كل شيء يؤدي لدعم مشروعية الاستبداد من الأموي إلى العباسي وصولا إلى العثماني بعد أن أصبح جزءا من الثقافة السياسية للأمة. فلم يجد من كانوا يجنون من الإمبراطورية الإسلامية القناطير المقنطرة من الذهب والفضة أي مانع من دعم الفقه والتراث السياسي بأحاديث نبوية موضوعة. ونقول موضوعة لأننا ننزِّه الصادق الأمين أن يدعو للخضوع للظلم، أو الخنوع للمعاصي، أو الطاعة لولي الأمر الجائر. مع هذا يجمع لنا القلعي في باب "ذكر ما يجب على الرعية للولاة من الطاعة وما يكره لهم من المعصية والخروج عليهم ومفارقة الجماعة" ثلاثة أحاديث بالتتابع التالي: من نزع يده من الطاعة لم تكن له حجة يوم القيامة؛ ومن فارق الجماعة

واستذل الإمارة لقي الله عز وجل ولا وجه له عنده؛ ومن أهان السلطان أهانه الله ومن أكرم السلطان أكرمه الله. ولست أدري كيف لم يقف العقل الجماعي للأمة طيلة هذه القرون أمام هذه الحظوة التي للسلاطين عند مالك الملك العادل الحق الذي له الأسماء الحسنى. ربما صرخ الحسن البصري "الله لا يأمر بالمعاصي" عندما جادلوه بوجوب طاعة "أولي الأمر منكم"، لكنه كان من التابعين العقلانيين الذين تكفل وعاظ السلاطين بمصادرة فكرهم على أساس أنه بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار. ولا شك أن رأس المعتزلة واصل بن عطاء قال أكثر، بل إننا لا نجد في إنتاج ابن المقفع الذي قتل أبشع قتلة ما يبرر بشاعة نهايته. ولا نجد من أعمال الجاحظ، المفكر الكبير رائد فرقة الجاحظية المعتزلة، غير "الحيوان" و"البخلاء" و"التاج في أخلاق الملوك" وكل ما يمتزج فيه الجد بالدعابة. إننا لا نعرف الكثير من تراث علم الكلام العقلاني، ولا حقيقة فلسفة محيي الدين وسلطان العارفين محمد بن عربي(104) "الوعي سابق الوجود بل هو موجد الوجود". بل ماذا نقول في جابر بن حيان(105) رائد علم الاستنساخ الذي توصل في القرن الثامن الميلادي إلى أن يرى أنه "في قدرة الإنسان أن يعمل كعمل الطبيعة،" الذي لم يبيدوا أعماله فحسب، بل أنكروا وجوده أصلا لدرجة أن بعضا من أهل العلم وأكابر الوراقين قالوا إن "هذا الرجل لا أصل له ولا حقيقة!!" وكان ابن النديم أول من دحض هذه الفرية في "الفهرست".(106) لم يكن ما جرى شطبا وحذفا ومصادرة لنصوص، لأن الأمثلة القليلة السابقة ليست أكثر من نقطة في محيط يحتاج رصدها إلى هيئة أكاديمية تتفرغ لهذه المهمة لوقت طويل. لم يكن ما جرى مصادرة فكر بقدر ما كان مصادرة عقل "أمة اقرأ" لحساب السمع والطاعة في دولة الطغيان والاستبداد الإمبراطورية.

إن حضور الآداب السلطانية في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي لم يكن مسألة عارضة أو استثنائية. ولم يكن حرص مؤسسة السلطة على إصدار أغلب هذه المؤلفات مجرد مصادفة، ولا كان استمرار حضور لغتها ومفاهيمها في نصوص الكتابة السياسية المعاصرة المتذرعة بمرجعية الشريعة أمرا عرضيا، بل استمرارية تاريخية لنظام في القول والعبارة عريق في الفكر السياسي الملكي المتأسلم، مهما اتخذ من أقنعة أو تستر بمفاهيم حديثة.

إن نظرية "دين ودولة" وظفها الانقلاب الأموي ليكتسب الشرعية المنتزعة بالمال والخديعة والاغتيال. اعتبر الانقلابيون الدين ملكا للسلطة وأنصارها، هم عصبيتها كما يسميها ابن خلدون، هم حزب الدولة الأموية أو العباسية. أما المعتزلة، أو الخوارج، أو الشيعة فكانوا المعارضة التي تعالج بالسيف. ولكونها سياسية فلا مانع من حدوث تحالفات مرحلية ضد عدو مشترك، مثلما حدث بين العباسيين والعلويين ضد الأمويين، حتى إذا ما وصل العباسيون للسلطة انقلبوا على العلويين فأبادوهم. وكان في مقدور الحزب الشيعي أن يصل إلى السلطة أحيانا، في إقليم ما كما حدث في مصر أيام الفاطميين (969 م).(107) فبنى جوهر الصقلي القاهرة وبنى الأزهر (972 م)، نسبة لفاطمة الزهراء بنت النبي (ص)، فكان الأزهر في بدايته جامعة شيعية، وأصبح المصريون شيعة، محبة في آل البيت، إلى أن أتى صلاح الدين الأيوبي (1171 م) وعزل الخليفة الفاطمي وفرض المذهب السني عقيدة للمصريين، الذين أحبوا سنة رسول الله ويحبون آل البيت من أجله. حتى الحزب الشيعي نفسه عندما وصل للسلطة، في زماننا هذا، نرى من أمره ما يؤكد كل ما سبق

قوله، صفى كل من ناضلوا ضد الشاه لينفرد بالسلطة. حزب واحد، عقلاني لا تشوب إسلامه شائبة، ظل دائما خارج السلطة، هو حزب المعتزلة، وإن نعم بفترة استراحة أيام المأمون العباسي وخليفتيه (198-232 هـ)، لكن عندما تولى المتوكل طاردهم ودمر أغلب تراثهم.(108)

فأين الدين في هذه الدول؟ وهل كان لصحيح الدين ذكر في هذه الدول؟

هوامش الفصل الرابع

(1) القرآن الكريم. سورة الشعراء. الآيتان 192، 193.
(أما عبارة من "يأتيه حديث السماء" فقد درج بعض الناس على وصف الرسول بها في عصره.

(2) غاب عثمان بن عفان في وفادة أثناء مباحثات بين المسلمين وقريش حول دخولهم مكة للحج وقبل إبرام صلح الحديبية، فظن المسلمون أن عثمان قد قتل، وأن قريشا حنثت بعهد الأشهر الحرم. فاستعدوا وبايعوا النبي تحت شجرة على القتال حتى الموت. }لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحا قريبا{ (القرآن الكريم. سورة الفتح. الآية 18).

(3) عبد المعطي بيومي. الإسلام والدولة المدنية. – القاهرة: دار الهلال، 2005. (كتاب الهلال، 650). ص 59.

(4) محمد حسين هيكل. حياة محمد. – ط 7. – القاهرة: دار القلم، 1935. ص 224.

(5) يوتغ أي يهلك أو يفسد، ولا يضر غير نفسه وأهل بيته.

(6) جواد علي. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. – الجزء 6. – ط 2. – بغداد: جامعة بغداد، 1993. ص 601، 602.

(7) الأحناف جماعة من العرب لم تعبد الأصنام، ولم تكن من اليهود ولا النصارى إنما آمنت بإله واحد عبدته. نعتوا بأنهم على دين إبراهيم. يرجع لتفاصيل أكثر في هوامش الفصل الثاني.

(8) كانوا اثني عشر من أبناء يثرب قدموا مكة في موسم الحج، قبل هجرة النبي، فبايعوه على الإيمان. كان منهم عبادة بن الصامت.

(9) ابن هشام. السيرة النبوية/ تحقيق محمد بيومي. – الجزء 2. – المنصورة، مصر: مكتبة الإيمان، 1995. ص 59، 60.

(10) مسلم بن الحجاج، أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت 261 هـ/ 875 م) من رواة الحديث والحافظين. ولد ومات بنيسابور. ترحل في حياته لجمع الحديث بين العراق والشام والحجاز. هو صاحب "صحيح مسلم".

(11) ورد نفس الحديث بعدة روايات أخرى. أن النبي نصح بعدم "تأبير" النخيل كما كانت العادة في الجاهلية، فلما فسد المحصول عدل عن رأيه وقال ‘‘أنتم أدرى بشؤون دنياكم.’’ ونرى أن حديث مسلم أقرب إلى المنطق، فما كان خبراء إنتاج التمور عبر العصور يتوقفون عن تأبير النخيل لمجرد رأي سمعوه.

(12) ابن هشام. المرجع السابق. الجزء 1. ص 152؛ والجزء 2. ص 44.

(13) ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون. – ط 2. – بيروت: دار القلم، 1984. ص 225.

(14) عبد المعطي بيومي. المرجع السابق. ص 66.

(15) ابن خلدون. المرجع السابق. ص 227.

(16) القرآن الكريم. سورة النمل. الآية 34.

(17) القرآن الكريم. سورة ص. الآية 35، 36.

(18) بلقيس ملكة سبأ جاءت إلى سليمان الحكيم ''لتلقي عليه الألغاز وتسمع أقوال حكمته.'' يقال إن سليمان الحكيم كان ملك إسرائيل (نحو 970 – 935 ق. م) وأنه ابن داود من بتشيبع، التي يدعي الإسرائيليون أنها بئر السبع الحالية.

(19) يعود العرب لأصلين: ربيعة ومضر التي ينتسب إليها كافة القيسية، وتميم سكان بادية الصحراء، وهذيل وكنانة.

(20) أبو موسى المعني في رواية ابن خلدون هذه هو أبو موسى الأشعري (ت 44 هـ) الصحابي الشريف وأحد المحكمين بعد معركة صفين بين علي ومعاوية. بمناسبة الدجاج الذي لم يعهده العرب يصر أحد دعاة الفضائيات في أيامنا هذه على أن دجاجة واحدة أطعمت كل من شاركوا في حفر الخندق حول المدينة (5 هـ)، فأكلوا منها حتى شبعوا.

(21) علي بن الحسين المسعودي (ت 956 م) مؤرخ ورحالة عربي ينتسب للصحابي ابن مسعود. توفي بمصر. له "مروج الذهب ومعادن الجوهر" و"التنبيه والإشراف".

(22) وادي القرى منخفض في الحجاز على الطريق التجاري القديم إلى بلاد الشام بين الإعلاء والمدينة.

(23) الزبير بن العوام (ت 36 هـ) ابن عمة النبي، قرشي أسدي. صحابي.

(24) طلحة بن عبيد الله (36 هـ/ 656 م). كني بطلحة الفياض لسخائه. قتل في معركة الجمل.

(25) عبد الرحمن بن عوف (ت 32 هـ/ 652 م). واسع الثراء. ثامن من أسلم من كبار الصحابة. هاجر إلى الحبشة.

(26) ابن خلدون. المرجع السابق. ص 202 - 205.

(27) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت 923 م) المؤرخ الموسوعي. من أهم أعماله "تاريخ الأمم والملوك".
(الثعالبي، أبو منصور النيسبوري (961 – 1038 م) مؤرخ وأديب ولغوي. له 36 كتابا، وصاحب "يتيمة الدهر في شعراء أهل العصر".
الجرجاني، عبد القاهر (ت 1078 م) لغوي له "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز".
الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو (ت 538 هـ) إمام عصره في اللغة والنحو والتفسير. له "الكشاف عن حقائق التنزيل" و"أساس البلاغة".

(28) حسين مروة. النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية. – الجزء 1. – ط 6. – بيروت: دار الفارابي، 1988. ص 514.

(29) مسلم بن عقبة (ت 63 هـ) قائد أموي. شهد صفين مع معاوية. قاد جيش يزيد بن معاوية لتأديب أهل المدينة لطردهم عامله. غزاها ونهبها وأسرف فيها القتل إثر معركة الحرة. نقلا عن الطبري. تاريخ الأمم والملوك. – الجزء 7. – القاهرة: دار الفكر، 1979. ص 11.

(30) علي الوردي. وعاظ السلاطين. – ط 2. – لندن: دار كوفان، 1995. ص 209.

(31) ابن الأثير، أبو الحسن علي (1160 – 1234 م) مؤرخ درس في الموصل وتوفي فيها. يعتبر "الكامل

في التاريخ" منذ بدء الخليقة إلى 1231 م من مصادر تاريخ القرون الوسطى في الشرق.

(32) عيد عبد الرازق. سدنة هياكل الوهم: نقد العقل الفقهي. – بيروت: دار الطليعة، 2003. ص 64.

(33) جاء في الأخبار أن النبي كان يسمي مروان بن الحكم وأباه "الوزغ ابن الوزغ" وأنه طردهما من المدينة وظلا مطرودين أيام أبي بكر وعمر، إلا أن عثمان أرجع مروان إثر ولايته وزوَّجه ابنته وجعله وزيره وعضده في توجيه الحكم. علي الوردي. المرجع السابق. ص 131.

(34) طه حسين. في الشعر الجاهلي. – القاهرة: دار الكتب المصرية، 1926. ص 12.

(35) طه حسين. الخلفاء الراشدون: الشيخين. – المجموعة الكاملة. – ط 4. – بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1968. ص 8.

(36) "الخطاب الكلامي" نسبة إلى علم الكلام الذي ظهر في عقلانية فكر المعتزلة. ثم امتد علم الكلام ليشمل كافة المبررات الجدلية لفكر الشيعة والخوارج.

(37) كمال عبد اللطيف. في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية. – بيروت: دار الطليعة، 1999. ص 20. المؤلف أستاذ بشعبة الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الرباط، المغرب. معظم المادة عن الآداب السلطانية مأخوذة عن دراسته الهامة.

(38) "المشائية" فلسفة أرسطو ومن أخذ عنه. كان أرسطو يعلم في منطقة الملعب الرياضي في مدرسته، وكان فيها ممشى ظليل يؤثره أرسطو ويمشي فيه ، جيئة وذهابا، مع تلاميذه.

(39) نعثر في التصنيفات الكلاسيكية للتراث السياسي الإسلامي على تسميات مثل الكتابة الديوانية، نصائح الملوك، التدبير السياسي، مزايا الأمراء، الأدب السياسي، الخ. كما أن إدراج مصنفات كتب "النصيحة" ضمن خطاب "الآداب السلطانية" ليس تسمية نهائية. "الآداب السلطانية" تسمية ارتضاها الباحثون لمجموع النصوص التي نشأت في سياق تاريخي سياسي محدد، لإنجاز مهام أيديولوجية مضبوطة، ضمن دائرة المجال السياسي الإسلامي بمختلف الصراعات التي كانت تجري داخله، وتعبر عن ديناميات التحول والتطور الجارية.

(40) ابن خلدون. المرجع السابق. ص 277، 278.

(41) محمد عابد الجابري. العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته. – بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990. ص 340. من مجمل طرح الجابري في الفصل العاشر "الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة".

(42) محمد عابد الجابري. نفس المرجع. ص 234.

(43) محمد عابد الجابري. نفس المرجع. ص 234-235.

(44) محمد عابد الجابري. نفس المرجع. ص 235.

(45) محمد عابد الجابري. نفس المرجع. ص 234 .

(46) محمد عابد الجابري. نفس المرجع. ص 244.

(47) أبو جعفر المنصور، عبد الله بن محمد. الخليفة العباسي الثاني (136 – 158 هـ) تولى بعد أخيه السفاح وانتصاره على عمه عبد الله بن علي المطالب بالعرش. أطاح بالقائد أبي مسلم الخراساني الذي أدت انتصاراته لإنهاء الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية.

(48) محمد عابد الجابري. المرجع السابق. ص 338.

(49) عبد الله بن المقفع (759 م) مفكر وأديب. من أهم أعماله "الأدب الكبير" و"رسالة الصحابة". ترجم "كليلة ودمنة". أمر الخليفة المنصور بقتله لأسباب سياسية فقتله والي البصرة أبشع قتلة.

(50) الطرطوشي، ابن أبي رندقة محمد (451 – 520 هـ) فقيه مالكي. أندلسي له "سراج الملوك".
أبو الحسن الماوردي (ت 450 هـ) فقيه شافعي. من أهم أعماله "نصيحة الملوك"، "قانون الوزارة"، "سياسة الملك"، و"التحفة الملوكية في الآداب السياسية".
الجاحظ، أبو عثمان (نحو 775 – 868 م) من أئمة الأدب العباسي، بل العربي. نسبت إليه فرقة الجاحظية، إحدى فرق المعتزلة. له "التاج في أخلاق الملوك". أبيدت كل أعماله الجادة لكونه معتزليا.

(51) الساسانيون سلالة فارسية حكمت من 226 – 651 م. أسسها أردشير الأول.

(52) كمال عبد اللطيف. المرجع السابق. ص 57.

(53) أردشير مؤسس الدولة الساسانية. جعل الزرادشتية دين الدولة ووحد البلاد.
كسرى أنو شروان (531 – 579 م) ملك ساساني. حارب جستنيان واحتل أنطاكية واليمن. اشتهر بالعدل.
سابور هو ابن أردشير.

(54) أردشير الأول. عهد أردشير/ تحقيق إحسان عباس. – بيروت: دار الصياد، 1967. ص 54.

(55) كمال عبد اللطيف. المرجع السابق. ص 68.

(56) العامري، محمد بن يوسف أبو الحسن (ت 381 هـ) عالم بالمنطق والفلسفة. شارح لبعض نصوص أرسطو. له "فصول حول معالم إلهية" و"الجبر والقدر".

(57) عبد الله العروي. مفهوم الدولة. – ط 4. – بيروت: المركز الثقافي العربي، 1988. ص 105.

(58) "الفخري في الآداب السلطانية والدولة الإسلامية" لابن طباطبا (660 – 709 هـ) مؤلف يتحدث فيه عن أخلاق آل ساسان، إذ احتل الاستشهاد بحوادثهم وأفعالهم وعبرهم حجما فاق من عداهم بشكل لا يقارن.

(59) كمال عبد اللطيف. المرجع السابق. ص 83.

(60) النعمان بن المنذر (580 – 602 م) أشهر وآخر ملوك اللخميين في الحيرة، وكان نصرانيا. ملوك الطوائف المعنيون هنا هم من قام ملكهم في القرن 3 قبل الميلاد على أنقاض الدولة الأرشاقية، التي أقامها أرشاق القائد العسكري في بلاد خراسان.

(61) الوليد بن عبد الملك بن مروان بن الحكم (تولى 86 هـ) سادس خلفاء الدولة الأموية، أما هشام بن عبد الملك فكان العاشر.
(الجاحظ . التاج في أخلاق الملوك. – ط 11. – بيروت: دار الطليعة، 2003. ص 159، 160.

(62) الواثق بالله، هارون بن محمد المعتصم (227 – 232 هـ). تاسع الخلفاء العباسيين.
الجاحظ . المرجع السابق. ص 57، 131، 132.

(63) الجاحظ. نفس المرجع. ص 57.

(64) الطرطوشي، ابن ابي رندقة محمد. سراج الملوك. – بيروت: دار صادر، 1995. ص 137.

(65) كمال عبد اللطيف. المرجع السابق. ص 101.

(66) الأساور الأقربون من عائلة الملك ورجال الجيش وكبار الإقطاعيين في العصر الساساني. اعتمد عليهم كسرى أنو شروان، وعلى أعقابهم، في السيطرة على الأقاليم التابعة في اليمن والعراق والبحرين إلى ما بعد الفتح الإسلامي.

(67) كمال عبد اللطيف. المرجع السابق. ص 113. هذا وقد خصص الجاحظ في كتابه "التاج في أخلاق الملوك" الصفحات 45 إلى 92 للمنادمة والندماء. وص 37 و 38 حول المراتب.

(68) الجاحظ. المرجع السابق. ص32، 33.

(69) كمال عبد اللطيف. المرجع السابق. ص 114. قاضي القضاة أبي الحسن علي بن محمد الماوردي. نصيحة الملوك. – بغداد: المكتبة الوطنية، 1986. ص 72 – 74.

(70) ابن أبي الربيع من كتاب القرن الثالث الهجري. توفي سنة 227 هـ.

(71) كمال عبد اللطيف. نفس المرجع. ص 117.

(72) أردشير الأول. المرجع السابق. ص 53.

(73) محمد عابد الجابري. المرجع السابق. ص 350.

(74) علي أومليل. السلطة الثقافية والسلطة السياسية. – بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996. ص 65.

(75) كمال عبد اللطيف. المرجع السابق. ص 126.

(76) عبد الرحمن الشرقاوي. الفاروق عمر بن الخطاب. – القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والطباعة والنشر، 1987. ص 90.

(77) ابن خلدون. المرجع السابق. ص 155، 229.

(78) كمال عبد اللطيف. المرجع السابق. ص 133، 134.

(79) الجاحظ. المرجع السابق. ص 98.

(80) كمال عبد اللطيف. نفس المرجع. ص 144.

(81) حمورابي (1792 – 1750 ق. م) أشهر ملوك بابل. حقق وحدة بلاد ما بين النهرين. اشتهر بشريعته الإدارية والاجتماعية التي عثر عليها في لوحة اكتشفت في سوسة (تونس) وتمثل حمورابي أمام إله الشمس يتسلم الشريعة المنقوشة بالحرف المسماري، وهي في 285 بندا.

(82) السومريون شعب غير سامي استوطن سومر، جنوب ما بين النهرين (العراق).

(83) جلجامش بطل أسطوري آشوري فيما بين النهرين. ظهر سعيه إلى الخلود في قصيد عنوانه "هذا الذي رأى كل شيء". أما عشتار فهي آلهة الحب والحرب. هي عشتروت الفينيقية، افروديت اليونانية، وفينوس الرومانية.

(84) جان بيير فرنان كاتب وباحث فرنسي في ما بين الأسطورة والسياسة من علاقة.

(105) جابر بن حيان (ت 825 م/ 198 هـ) عالم الكيمياء العربي الأشهر. ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية. أهمها "أسرار الكيمياء" و"أصول الكيمياء" و"علم الهيئة".

(106) ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق (ت حوالي 390 هـ). أديب بغدادي ولد وعاش فيها. كان "كُتبيا" مثل أبيه، فعرف بـ"الوراق". اشتهر بكتابه "الفهرست" البالغ الأهمية بالنسبة للعلوم القديمة وأعمال اليونان والفرس والهند وإسهام العلماء العرب في تطويرها.

(107) الفاطميون سلالة تنتسب إلى السيدة فاطمة الزهراء وزوجها علي بن أبي طالب. أقاموا دولة في شمال أفريقيا. احتلت مصر في 969 م، ثم بسطت نفوذها على بلاد الشام.

(108) تبنى المأمون فكر المعتزلة ليضمن مساندة الحضر التجاري الحرفي له في صراعه ضد القوة الإقطاعية في الريف بقيادة شقيقه الأمين ووزيره الفضل بن الربيع، الذين أرادوا نزع الخلافة منه ليتولاها ابن الأمين. ولما كان فكر المعتزلة الأكثر تقدما يسود المدن فقد كافأهم المأمون بعد انتصاره، وكذلك فعل خليفتاه المعتصم والمتوكل، بمنحهم الحرية وعدم الحجر على نشاطاتهم.
للاستزادة حول فكر المعتزلة يرجع لكتاب المؤلف "آفاق التمرد". ص 431 – 454.

الفصل الخامس
"مرجعية الشريعة" اجتهاد في الدين

"أنتم أدرى بشؤون دنياكم."

حديث شريف

رغم كل شيء، رغم كل ما سبق، ربما لأنهم لا يعرفون ولا يقرؤون إلا ما يقدم لهم على أنه صحيح الدين، أصر أنقياء القلوب على التضحية بكل مرتخص وغال كي ينعم المؤمنون بالعيش في كنف الإسلام، في دولة السلف الصالح. لأن الإسلام "دين ودولة".

لكن بعد طول عذاب ومعاناة، والعديد من الضحايا والآلام، آمنوا بأن بلوغ الهدف المنشود صعب المنال، فدونه سوء المآل. بعد آلام مبرحة وتجارب مريرة استجابوا لصوت العقل عندما وجدوا أن و }أعدوا...{ أشبه ما تكون بـ }لا تقربوا الصلاة...{ فلها بقية تتحدث عن }عدو الله{. وحتى هذا العدو }إن جنحوا للسلم فاجنح لها...{ علاوة على أن هذه التوجيهات صادرة عن رب الكتاب للرسول الذي لا ينطق عن الهوى. بعد أن اكتشفوا أن ثقافة المجتمع المعاصر ومفاهيمه قد تغيرت قرروا مواصلة المسيرة بأساليب جديدة. مع الإصرار دوما على أن الإسلام "دين ودولة"، بل إن "الإسلام هو الحل" الذي لا حل سواه.

إلا أننا رغم كل السلبيات لا نستطيع أن ننكر أنه كان لتحركهم فائدة لا تقدر، وفضل غير منكر. أخذ المسلمون بعامة والمثقفون بخاصة، شرع المؤمنون بالله ورسوله، في إمعان النظر في دينهم تاريخا وشرعا وفقها، وتمحور البحث حول مقولة "دين ودولة". أعيد تسليط الضوء على دراسات قديمة تنفي أن الإسلام دين ودولة.(1) كما صدرت دراسات حديثة عن دولة "المدينة" والخلافة الراشدة تصحح أفكارا قديمة (2) عنها وأنها، بما فيها دولة "المدينة" رغم صفة رئيسها الصادق الأمين المزدوجة كانت بعيدة كل البعد عن أن تكون دولة دينية. وأن الحديث عن أمجاد دولة الملك العضوض أموية وعباسية وعثمانية وانتحالها صفة "خلافة" يسيء للإسلام و للرسول (ص) أيما إساءة. ناهيك عن أن الدول الحديثة، مدعية الإسلام، سنية (طالبان) أم شيعية (إيران) قدمت أسوأ نموذج للدولة الدينية. فإذا أضفنا لكل ما سبق رفض المجتمع الإنساني والدولي المعاصر لفكرة الدولة الدينية أو العنصرية، لأدركنا جسامة المسؤولية وثقل الضغط وأهمية البواعث والدوافع التي حدت ببعض قادة الدعوة إلى الفصل بين الدعوي والسياسي، إلى تخليهم عن "الدولة الدينية"، وأنهم يسعون لأن يكونوا حزبا مدنيا يحترم أسس الديمقراطية وتداول السلطة، مع الاحتفاظ بشيء واحد هو أن تكون الشريعة الإسلامية مجرد مرجعية في الحكم.

إن دعوى مرجعية الشريعة، الإصرار على بقاء مادة الدستور التي تنص على أن الشريعة الإسلامية المصدر الوحيد أو الأساسي للتشريع، وأن دين الدولة الرسمي هو الإسلام، والاعتراض العنيد الذي لا يتزحزح عند البعض على أي مبدأ أو نص دستوري يمنع استعمال الدين، الشعارات الدينية أو الأماكن الدينية في العمل السياسي، كل هذه الدعاوى تجعل من تبني الجماعة(4)، أو أي من الجماعات الأخرى، للدولة المدنية مسألة في حاجة لمزيد من الحوار. إذ إن إمعان النظر في "الشريعة" كمرجعية، ناهيك عن كونها مصدر التشريع الوحيد، أمر ليس من السهولة بالقدر الذي يظنه المرددون للشعار، بل إن مجرد تعريف الشريعة، تحديدا أو توسيعا، هو كما سبق أن ذكرنا، أمر مختلف عليه حتى يومنا هذا. وهو ما سنداوم على مناقشته، مع من لا نستطيع لدينهم إنكارا، وإن لم يمنع الأمر من الدخول معهم في حوار جاد وفي العمق.

القرآن ليس دستورا، ولا يمكن أن يكون

أحب أن أعلن، من البداية، وقبل أن أدخل في موضوع الشريعة، أصلها وما آلت إليه وكيفية الحصول على مصادرها، أحب أن أعلن أن هذا الموضوع عسير كل العسر وما هو باليسير أبدا ولو بعض اليسر، لهذا سأتبع إرشادات أستاذ الأجيال العميد طه حسين عندما يتعرض لمثل هذه الأمور إذ يقول، ”هذا حديث أريد أن أخلصه للحق ما وسعني إخلاصه للحق وحده، وأن أتحرى فيه الصواب ما استطعت إلى تحري الصواب سبيلا، وأن أحمل نفسي على الإنصاف لا أحيد عنه ولا أمالي فيه ... وأنا أريد أن أنظر إلى هذه القضية نظرة خالصة مجردة، لا تصدر عن عاطفة ولا هوى ... وإنما هي نظرة المؤرخ [الباحث] الذي يجرد نفسه تجريدا كاملا عن النزعات والعواطف والأهواء، مهما تختلف مظاهرها ومصادرها وغاياتها.“(5)

الآن أستطيع أن أبدا الحديث، بكل بساطة، بأن الشريعة الإسلامية لا تطلب في غير القرآن والسنة الصحيحة. وقد سبق أن أوضحنا أن القرآن "حمال أوجه"، وأن السنة تعرضت للكثير من أعمال الوضع والجرح والتعديل. مع ذلك سأفترض أن دعاة التمسك بمرجعية الشريعة سيوفّقون إلى العمل بالسنة الصحيحة إلى جوار تفسير للقرآن يقبله العقل وترتاح إليه النفس. لكنني قبل ولوج هذا الدرب الشاق، أحب أن أسلط الضوء على بعض مفاهيم مغلوطة تتعلق بالقرآن والسنة. سأبدأ بطرح بضعة أسئلة تقود المسيرة.

هل استطاع النبي (ص) تطبيق القرآن حرفيا؟

كيف أعمل الصادق الأمين السنة الشريفة؟

هل غطى كل الوقائع بحيث تصبح السنة ديوانا شاملا لكل الوقائع والجزئيات ؟

لا شك أنها كلها أسئلة صعبة والإجابة عنها أصعب. لئن جَهِد الصحابة والتابعون وتابعوهم وأئمتنا القدامى في الإجابة عنها في احتكاكها بأحداث الحياة في زمانهم المحدد ومكانهم المعين، ”لكن معاصرينا، منذ مدة بعيدة، لم يستطع أغلبهم أن يجيب عن هذه الأسئلة إجابات مسددة، فغابت الشريعة، وغاب دور القرآن والسنة، والمؤسف أنه غاب معهما دور العقل،“(6) كما يقول الدكتور عبد المعطي بيومي.

قالوا القرآن دستورنا. وهو كلام ينال، في الحقيقة، من قدسية القرآن ومقامه عند المسلمين، لهذا لم يعتبر النبي القائد القرآن دستورا كدساتير الدول المدنية، بل ”كان القرآن عنده (ص) فوق كل الدساتير، أكثر عصمة من الدساتير في الدول المدنية.“ القرآن ممكن أن يكون "صانع دساتير وليس دستورا". الدساتير تخضع للتعديل والتغيير ولا تتمتع بصفة الديمومة. الدستور يقتصر على وضع القواعد للمؤسسات اللازمة لمجتمع ما يقوم ببناء دولة ما في مرحلة ما. الدستور يصدر بناء على توافق أو عقد اجتماعي تبرمه جماعة ما لتلبية احتياجاتها السابق الإشارة إليها، أما القرآن فنزل على محمد بواسطة الروح الأمين. الدستور أبو القوانين، قانون القوانين، قد يستلهم من الكتب السماوية قيما معينة: إعلاء إرادة الإنسان (الشعب مصدر السلطات)، ضمان المصالح ودفع المضار (تشريعا وقضاء)، صيانة النفس وحراسة المال (سلطة تنفيذية)، الخ. هذا لا يجعل القرآن

أو أيا من الكتب السماوية دستورا، لهذا نجد أن الصادق الأمين، الصادق مع نفسه الأمين على الأمة، عندما أراد أن يضع دستور دولة "المدينة"، أن يضع أسس العلاقات بين أفراد المجتمع الحضري – الأوس والخزرج والمهاجرين وكل قبائل أو بطون اليهود في "المدينة" وما حولها من مسيحيين وغيرهم - قام بوضعه على أسس المواطنة التي يتساوى فيها الجميع ''لهم ما لنا وعليهم ما علينا،'' فكان ميثاق المدينة وعهدها. ليس هذا فحسب، بل إن الدكتور عبد المعطي بيومي في دراسته القيمة "الإسلام والدولة المدنية" يسلط الضوء على جانب هام قد لا يظهر للوهلة الأولى، هو ما كان لليهود من وجود وقوة في هذا المجتمع. ''فلا شك أنهم ناقشوا بنود الاتفاق ووافقوا عليها وأضافوا ما رأوه صالحا لهم وقبله المسلمون.'' وما لم يجده غير المسلمين صالحا لهم رفضوه. ''فكان هذا أول دستور وضعي عمله الرسول (ص)، واشترك معه في وضعه ووافق عليه مواطنو الدولة الأولى في الإسلام.'' ولو ادعى البعض بأن ما أملاه النبي ''كان وحيا، فهل ما عرضه اليهود لحمايتهم ودورهم في المجتمع المدني وقبله رسول الله (ص) كان وحيا أيضا؟''(7) وكيف لا نقتفي أثر الصادق الأمين فلا نحاول أن نفرض على من لهم وجود وقوة وأصالة في مجتمعنا المعاصر أشياء لا يرضون عنها ولا ترضيهم في دستورنا.

لقد قامت الدولة النبوية النموذج على تحقيق العدل الخالص والمساواة بين الناس. فالإسلام بني عقائديا على التوحيد والعدل، أن يكون الناس ''سواسية كأسنان المشط.'' كانت دعوة الناس للإيمان بالإله الواحد أسهل من دعوتهم للمساواة. لو جمعهم النبي حول إله واحد دون المساس بالمِلْكِية والتمييز لهان الأمر. تعذرت مساواة الحر بالعبد رغم كل المشجعات. ''فكيف وقد جعل الله فك الرقبة وإعتاق الرقيق من الأمور التي يتنافس فيها المسلمون، يدخرون بها الأجر من الله والمثوبة عنده.''(8) كل هذا لم يُجْدِ إلا قليلا، وبقيت العبودية في ديار الإسلام أربعة عشر قرنا حتى ألغي الرق في بداية القرن العشرين بقانون وضعي اقتداء بالغرب! أعلم أن هنالك من يتربص القول فيدفع بأن النبي أسس دولة "المدينة" بأمر من الله استنادا إلى أن الله أمره بالهجرة، وأنه دعا المسلمين من أهل مكة إلى الهجرة معه، وأن الله أوحى للنبي بمجملات ومفصلات كل القرارات استنادا لما جاء في سورة النجم }ما ضل صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى{، وبناء عليه أمر الناس أن يطيعوا الله ورسوله. إلا أن الإسلام دين قبل كل شيء ''وجَّه الناس لمصالحهم في الدنيا والآخرة، وتوخى الخير في السيرة، لكنه لم يسلبهم حريتهم، ولم يملك عليهم أمرهم، ولم يُمْلِ عليهم كل ما ينبغي أن يفعلوا، إنما ترك لهم عقولا تستبصر وقلوبا تستذكر، وأن لهم أن يتوخوا الصواب والخير والمصلحة العامة والصالح الخاص ما وجدوا إلى ذلك سبيلا،'' دونما دخول في الأساليب والتفاصيل. وفي هذا المجال ترد قصة يرويها التراث عن سؤال النبي لمعاذ بن جبل عندما أرسله قاضيا إلى اليمن: بم تقضي؟ فكان جوابه: بكتاب الله وسنة رسوله. وإن لم تجد؟ أجتهد ولا آلو [لا أقصر]، فسعد النبي لهذا الجواب وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يحب الله ورسوله.(9) هكذا كان النبي يكرس "العقل" البشري بوضوح كمصدر للتشريع يلي مباشرة في أهميته القرآن والسنة، كما أنه إقرار بأن القرآن والسنة لا يستوعبان كل الوقائع والجزئيات. حتى لو افترضنا، مسايرة فقط للمتنطعين بالدين، أن كل ما حدث في بناء دولة المدينة قد استند لما جاء في سورة النجم، وأن عصمة النبي ووجوب طاعته تشملان بناء دولة المدينة على أساس وضعي تعاقدي، فلماذا نشذ عن الطاعة ولا نقتدي بالنبي المعصوم

في بناء دولتنا المعاصرة، فلا نفرض على شركائنا في الوطن والمواطنة شيئا لا يرتضونه، ولا نلزمهم بما يَزْوَرُّون عنه؟!

"المرجعية" لا تكفي وليست وحيدة

لو كان كل شيء منزلا من السماء لاستراح النبي، مصدر القرآن وصاحب السنة، وفعل كل شيء بأمر ربه، ولما كان هنالك داع لقول القرآن }... ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر{.(10) وقد سبق أن ذكرنا خضوع النبي لرأي المقاتل الحباب بن المنذر حول "الحرب والمكيدة" في واقعة بدر. كما قبل رأي الصحابة بشأن الأسرى، ربما في نفس اليوم، مما عَرَّضَه للوم القرآن }ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض. تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة....{(11) كما أن الصادق الأمين كان يرى حين بلغه خروج قريش إليه في واقعة "أحد" أن يقيم في "المدينة" ولا يخرج لمواجهة قريش في العراء، مكتفيا بالمواجهة إذا هوجِمَت المدينة، إلا أن الصحابة، وخاصة الأنصار، أصروا على الخروج، فرضخ لمشورتهم، فكان ما كان. ولو تتبعنا تمسك النبي بالرأي والمشورة لما اتسع المجال لذكر كل الأمثلة. المهم أن ندرك أن مرجعية الشريعة لا تكفي، ولا يمكن اعتبارها مرجعية وحيدة. أصدق دليل على هذا أن القرآن لم ينظم أمور السياسة تنظيما مجملا ولا مفصلا، إنما أمر بالعدل والإحسان وإيثار ذي القربى، ونهى عن الفحشاء والمنكر والبغي.

لهذا ليس في الإسلام ولا في الشريعة مرجعية محددة يمكن أن يستند إليها حزب سياسي يريد أن يحكم أمة ناهضة في القرن الحادي والعشرين، بل مجموعة من القيم والمبادئ والسلوكيات الإنسانية العادلة النبيلة. النبي نفسه لم يرسم بسنته نظاما معينا للحكم. لم يستخلف على المسلمين أحدا من أصحابه ولا ترك لهم أسلوب اختيار الخليفة. لم يترك غير نظام "البيعة". ما كان يأمر الناس بالقتال، بل كان يستنفرهم، يطلب منهم أن يبايعوه على الموت، دون إجبار، وكانوا يجيبونه، ‘‘لو سلكت بنا البحر لاتبعناك.’’ لا يقل عن هذا أهمية ولاية أمر المسلمين كلهم، خلافة أو إمارة أو ملكا، التي استهدف شرعيتها من كلمة "بيعة"، أي رضا الرعية، حتى تكون ولاية الأمر عقدا بين الحاكمين والمحكومين. مع ذلك لم تُحدَد للبيعة شروط ولا أسس، على الأقل في الواقع العملي. بيعة "السقيفة" للصديق بكل ما لها وما عليها لم يستطع مؤرخ السيرة ابن إسحاق إلا أن يقول فيها، ‘‘والله ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة فتمت.’’(12) لهذا لم يكن غريبا عند من سموا أهل الردة، لأنهم امتنعوا عن دفع الزكاة لأبي بكر، أن ينشدوا:

أطعنا رسول الله ما كان بيننا
فيا لعباد الله ما لأبي بكر!

ولعلنا ما زلنا نذكر رأي الإمام ابن حزم في هذه "البيعة". أما استخلافه عمر فما كان سنده غير ثقة المسلمين برأي أبي بكر ومشورته، كانت بيعة صورية. لم يشارك حتى أهل مكة والطائف والبادية في اختيار أبي بكر أو عمر. اختارهما أهل المدينة، ولم يعترض أحد. وجرى الأمر أيام

عثمان في ظروف اغتيال عمر، فكان أحد ستة مرشحين كما هو معروف. أما علي بن أبي طالب فقد بايعته مصر والكوفة والبصرة والمدينة، ولم يمتنع غير معاوية في الشام، وكان لمعاوية النصر لأن "جند الشام" كان قد حل محل "جند الإسلام"! انتصر معاوية على الإمام علي الذي قال، ‘‘وما أنت يا معاوية والخلافة، وأنت طليق وابن طليق، الخلافة للمهاجرين وليست للطلقاء.’’ إلا أن "الطليق ابن الطليق" انتصر لأنه أقسم: والله لأستميلن بالأموال ثقات علي، ولأقسمن فيهم المال حتى تغلب دنياي آخرته![13] ولم يكن هذا صراعا على السلطة فحسب، بل كان فلسفة ما هو مقبل من خلافات، المال لجمع الأنصار وليس العقيدة، الدنيا هي المنشودة وليس الآخرة. فأين كانت الشريعة والناس ما زالوا في فجر الإسلام؟

انتصر الأموي على الهاشمي، أول من آمن من الأطفال وصاحب "نهج البلاغة"، لأن السياسة موازين قوى لا تحكمها مرجعيات مهما كانت قداستها، وكل ما تستطيعه القداسة، أحيانا، أن تكون "كلمة حق أريد بها باطل"؛ مجرد قناع يغطي وجه الجريمة؛ الطغيان والاستبداد بمصائر الشعوب باسم العقيدة السمحة. بل إن قداسة الإسلام، مجرد إسلام الرئيس أو الحزب، ستصبح في أيامنا هذه أصل الشرعية، كما سنرى في الفصل التالي!

كون الشريعة لم تنظم أمور الحياة عامة، وأمور السياسة خاصة، جعل "البيعة" التي هي آلية ومصدر شرعية السلطة، والشورى التي هي السبيل للتعرف على المناسب لشؤون الدنيا، محل خلاف لم ينتهِ إلى اليوم، ومصدر تصور ذاتي لم يحظَ بإجماع. فـ"البيعة" ليس لها نظام محدد ولا آلية. ابن تيمية، مثلا، المولود بعد أستاذه ابن حنبل بأكثر من أربعمائة عام، الأمر الذي يجعله من أحدث الفقهاء، يقول في "منهاج السنة في الرد على الشيعة القدرية"[14]: إن بعض أهل الكلام يقولون إن الإمامة تنعقد ببيعة أربعة. كما قال بعضهم: تنعقد ببيعة اثنين، وقال بعضهم تنعقد ببيعة واحد، فليست هذه أقوال أئمة السنة، بل الإمامة عندهم تثبت بموافقة أهل الشوكة [الجند] عليها، ولا يصير الرجل إماما حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له [الإمام] مقصود الإمامة. فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان... فبهما يفعل مقصود الإمامة... فهو من أولي الأمر الذين يأمر الله بطاعتهم![15] إن آخر ما توصل إليه الفقه في النصف الثاني من الألفية الأولى الهجرية أن الجند، أهل الشوكة، سمِّهم ما شئت، هم مصدر السلطة والشرعية. ولست أدري لماذا يشكو متأسلمو هذه الأيام من الحكام العسكر؟ أم لعلهم يريدون مفاجأتنا بانقلاب عسكري إسلامي، وهو ما يراه أحد مفكريهم المستنيرين من أن الإسلام، مجرد الإسلام، هو مصدر الشرعية! يكفي أن يعلن الحاكم أنه مسلم ومرجعيته الإسلام، بمساندة أهل الشوكة أو بدونها، فيكون له السمع والطاعة، ومن خرج عليه يكون قد تزندق وكفر!

أعرف أنه سيقال إن لا رأي ابن تيمية ولا المفكر الآخر ملزم. هذا صحيح، غير أن هذا لا ينفي عدم وجود مفهوم محدد لآلية البيعة.

ما علينا، إذا كان هذا هو حال "البيعة" فالشورى، البديل الديمقراطي، كانت في البداية تتسع للحاضرين في مسجد رسول الله، وهم جماعة المؤمنين في دولة "المدينة"، إلا أنها أخذت تضيق في التراث بمضي الوقت بعد غيابه، حتى انحصرت في أهل الحل والعقد من أعضاء الحلقة الضيقة لصحابة النبي القائد. مما كوَّن، حتى حسب هذه الرواية بالتحديد، بذرة صفوة أو نخبة، من

نوع خاص، لا تعتمد على المولد ولا الثروة ولا المكانة الاجتماعية، بل على ما هو أهم من ذلك كله، "علاقة السبق في الإيمان والقربى من الرسول في الدعوة، الإذعان لتوجيهاته بلا تردد، والبلاء في سبيل الله أوقات الحرب والسلم، إيمانا بصدق رسالته وثقة بحسن قيادته وحبا فيه." أنشأت كل هذه الخصال طبقة ممتازة بين الناس. طبقة لم ترَ نفسها أحق بالامتياز ولا أجدر بالاستعلاء، كان منهم العبد والضعيف والمستجير واللاجئ المتكسب ومن هو في عزة من قومه لكن في ضيق من عيشه. طبقة أهل حل وعقد لا أظن أنها تتوفر لأي داعية معاصر، لسبب بسيط هو أنها لا تلتف حول النبي. إذ إنه لم يكد الصادق الأمين يغيب عن الدنيا حتى عرف الإسلام نوعا جديدا من النخبة يتصل بالحكم اتصالا وثيقا ظهر بوضوح في "السقيفة". رفض المهاجرون طلب الأنصار "منا أمير ومنكم أمير" تداولا للسلطة، لأنه "منا الأمراء ومنكم الوزراء". ويظهر فجأة حديث منسوب للنبي الغائب "الأئمة من قريش"! المناقض تماما لـ"لا فضل لعربي على أعجمي..." ولو كان الحديث القبلي المنسوب للنبي صحيحا لكان لطلقاء قريش يوم فتح مكة أولوية على من " آووا وناصروا، ولكان أبو سفيان بن حرب وأمثاله أحق بالإمامة من الصحابي سعد بن عبادة،" الذي جرى له في ذلك اليوم الحزين ما جرى ولا يبرره غير ضرورة الإسراع في ملء الفراغ الرهيب الناجم عن غياب الصادق الأمين.(16) ليس هذا فحسب، بل إن ابن الخطاب نفسه طلب منه، وهو على فراش الموت، أن يستخلف فقال، "لو كان أبو عبيدة حيا لاستخلفته، ولو كان سالم مولى أبي حذيفة حيا لاستخلفته." ولم يكن سالم قرشيا، وما كان عمر ليخالف حديثا لرسول الله لو صح.(17)

قام المجتمع الإسلامي، النظام الإسلامي وبالتالي السلطة في فجر الإسلام، على عنصر معنوي هو الضمير الديني القوي اليقظ والحي، والعنصر الآخر تجسد في نخبة خاصة التقت على حسن البلاء والعلاقة بالنبي، ثم انحرفت بها قريش عن طريقها. فليس من الحتمي ولا الأكيد "أن يرث الأبناء والحفدة قيم الآباء والأجداد رفاق المصطفى. من لم يعيشوا تجربتهم ولا اتصلوا بالنبي لا قليلا ولا أصلا، بل على العكس، كان من بينهم من حرف كلمة الإسلام على لسانه ولم تنفذ إلى قلبه ولا تشبع بها وجدانه." } قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم...{(18) وكذلك }الأعراب أشد كفرا ونفاقا وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله ....{(19) يقول العميد طه حسين، "وما أريد أن أتزيَّد ولا أن أتكلف، ولا أن أوذي بعض الضمائر، ولا أن أحفظ بعض الصدور، ولكني مع ذلك ألاحظ أن جماعة من أصحاب النبي قد حسن بلاؤهم في الإسلام حتى رضي النبي عنهم وبشرهم بالجنة أو ضمنها لهم، ثم طال عليهم الزمن ... وامتحنوا بالسلطان الضخم العظيم، والثراء الواسع العريض، ففسدت بينهم الأمور، وقاتل بعضهم بعضا وقتل بعضهم بعضا، وساء ظن بعضهم ببعض إلى أبعد ما يمكن أن يسوء ظن الناس بالناس."(20)

إذا كان هذا ما حدث بين أصحاب النبي وجند الرسالة، من احتفظوا في صدورهم بآيات القرآن وامتلأت جوانحهم بسنن الحبيب المصطفى، فماذا بعد ذلك، بعد أربعة عشر قرنا من الأحداث والخطوب، عانت الأمة فيها من كل أنواع النكبات والمحن والفتن، والغرور بالمال والسلطان ، حتى أصبحت الشريعة في أيديهم ليست أكثر من "كلمة حق أريد بها باطل". لكنني وقبل أن أنهي

مقدمه وكراهيته أن يعظموه "كما يعظم الأعاجم بعضهم بعضا." حتى في هذا المقام يقدّم الشيخ الإمام على الوجه التالي: سئل شيخ الإسلام، أوحد الزمان، تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية، قدس الله روحه ونوَّر ضريحه!![25] المهم أنه لا يكتفي بتكفير اليهود والنصارى، بل يجد أنه "من الإلحاد الخبيث المنافق مقولة إن النبي (ص) رضي بدين اليهود والنصارى وإنه لا ينكر عليهم، ولا يذمون ولا ينهون عن دينهم، ولا يؤمرون بالانتقال إلى الإسلام . واستدل الخبيث الجاهل بقوله [تعالى]: }قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد ولا أنا عابد ما عبدتم لكم دينكم ولي دين{. وزَعَم [الخبيث الجاهل] أن هذه الآية تقتضي أنه [تعالى] يرضى عن دينهم. ومن المعلوم أن هذا جهل منه فإن قوله }لكم دينكم ولي دين{ ليس فيه ما يقتضي أن يكون دين الكفار حتما ولا مرضيا عنه، بل على تَبَرُّئة من دينهم." ويؤكد أنه (ص) من قال في هذه السورة "إنها براءة من الشرك." ويؤكد أنه لو كان في هذه السورة ما يشير إلى أنهم لم يؤمروا بترك دينهم فقد "علم بالاضطرار من دين الإسلام بالنصوص المتواترة وبإجماع الأمة (كذا) أنه أمر المشركين وأهل الكتاب بالإيمان به... وأخبر أنهم كافرون يخلدون في النار."[26] أولا يدلنا هذا أن الشريعة العلم فيها فسيح، وأن الاجتهاد والجهد البشري هو مرجعيتها في النهاية.

لهذا أعود فأكرر، لو نطق سياسي مؤمن بالمجتمع المدني، منتمٍ إلى حزب سياسي مدني فقط مرجعيته الشريعة، لو نطق بهذه الآيات بهذا المفهوم وسط جماهير الأبرياء البسطاء المؤمنين بالله واليوم الآخر، الصابرين على عنت الحياة أملا في جنة عرضها السموات والأرض، أمَا كانوا ليصِمون بالكفر كل مسيحي وكل مسلم متفلسف أو علماني. ولا عزاء للمواطنة، ولا مكان لـ}لا إكراه في الدين{ ولا }من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر{.

قبل ابن تيمية بقرون اختلف الشيخان - أبو بكر وعمر - حول مانعي الزكاة. وجدهم الصديق مرتدين وخالفه ابن الخطاب لأنهم "عصموا دماءهم بأن شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله" لأنهم يصومون ويصلون. لكن ابن تيمية استند إلى هذه السابقة في قتال أهل الردة حتى ولو "لم يكونوا مقاتلين جماعة الإسلام" لينتقل إلى أن "عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة. المرتد يقتل بكل حال (قاتل المسلمين أم لم يقاتل)، لا يضرب عليه جزية، ولا تعقد له ذمة، بخلاف الكافر الأصلي والزنديق، حتى ولو كان عاجزا عن القتال (مقعدا كان أم امرأة) بخلاف الكافر الأصلي الذي ليس من أهل القتال فإنه لا يقتل عند أكثر العلماء كأبي حنيفة ومالك وابن حنبل. ولهذا كان مذهب الجمهور أن المرتد يقتل كما هو مذهب مالك والشافعي وابن حنبل."[27] وإنه لأمر غريب أن يكون المرتد أسوأ من الكافر. على أية حال كان هذا رأي ابن تيمية، الذي يخالفه فيه تماما الإمام ابن حزم الذي لا يورد ذكرا لإجماع، بل لاختلافات ولانقسامات وكتابات أوردها الدكتور عبد المعطي بيومي الذي حرص "على إيراد الأقوال وبيان تشرذمها ... لا باختلاف نصوص تحكمها إذ لا نصوص قرآنية أو نبوية ... وإنما كان الأمر راجعا إلى إحساس صاحب كل قول منها بخطورة ردة كل مرتد، وأثرها على ما نسميه في عصرنا الأمن القومي."[28] يدلل على هذا بأن الدولة العباسية سكتت على أمثال عبد الله بن المقفع وبشار بن برد ومهيار الديلمي[29] وغيرهم من الزنادقة، وأعطتهم الدولة الأمان والحرية، حتى إذا تطرق أحدهم إلى السياسة شرعت في وجهه سيف الردة! هي أمور، مهما اختلفت الدوافع والذرائع،

تناقض وتعارض آيات قرآنية صحيحة }لا إكراه في الدين...{ (سورة البقرة. الآية 256)، }لكم دينكم ولي دين{ (سورة الكافرون. الآية 6)،}... أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين{ (سورة يونس. الآية 99)، }ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ...{ (سورة هود. الآية 118)، }لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين{ (سورة الشعراء. الآية 3)، }إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين{ (سورة الشعراء. الآية 4)، وأوضحها دلالة }...فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب{ (سورة الرعد. الآية 40)، وكل ما يؤكد أن التدخل في معتقدات الناس شرك بالله. ولسنا في مجال التذرع بالآيات الناسخة لأخرى فهو ليس موضوعنا، إذ يكفي وجودها في القرآن الكريم. ليس هذا فحسب، بل إن كل ما ينسب للشرع والشريعة في مثل هذه المجالات، لا يزيد على كونه وجهات نظر فردية تتأثر بالظروف والأحوال.

الحديث بمرسوم قادري!

رغم كل ما ورد في القرآن الكريم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، رغم كل الوضوح، أبى المتنطعون في الدين إلا إعمال الرأي في غير موضعه، والتأويل بلا سند حتى اختلفت مراميه باختلاف الزمان والمكان مع العلم أن تاريخ نزوله ثابت منذ نزلت أول آية إلى أن انتهى }اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا{. كان هذا ما حدث بـ"الكتاب" فما بالكم بـ"الحديث" الذي يفتقر إلى التاريخ الفعلي زمانا ومكانا. يقول المفكر الجزائري محمد أركون ''تطلب تدوين المأثورات النبوية زمنا أطول بكثير من الزمن الذي تطلبه القرآن الكريم. والمدونات الكبرى ... التي جمعت فيها الأحاديث النبوية لم تدون إلا في أواخر القرن التاسع الميلادي، أي بعد وفاة النبي بزمن طويل، مما أفسح المجال لخلافات لم تنتهِ بعد. اعترف السنة بما جمعه البخاري ومسلم. اعتمدت الشيعة الاثنا عشرية "الكافي في علم الدين" للكليني(30) الذي أكمله ابن بابوية (ت381 هـ) والطوسي. (31) واستخدم الخوارج "الجامع الصحيح" للربيع بن حبيب (توفى أواخر القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي). ''تُفسَّر الاختلافات الجلية بين هذه الفرق التقليدية الثلاث، بالأصول الثقافية للجماعات المتنافسة، كي تؤمن احتكار الإشراف على السنة، التي تشترط هي شرعية السلطة ... الخلافة أو الإمامة وهذه الخصومة تتبدى حتى في مجموعة الأحاديث التي تعتبر حجة لدى كل جماعة، وهي تعدّ مجموعتي الجماعتين الأخريين موضوعتين (مختلقتين).''(32)

لم يأت رأي أركون هذا من فراغ، إذ سبق أن وجد ابن خلدون أن البخاري ومسلم جمعا المجمع عليه. والترمذي وغيره جمعوا ما توفرت فيه شروط العمل. أما فخر الدين الرازي فوجد في "أساس التقديس" أن البخاري وغيره لم يكونوا من العالمين بالغيب، فقد اجتهدوا، وغاية ما يستطيعه المرء أن يحسن الظن بجامعي الحديث وبالصحابة الذين طعنوا بعضهم ببعض طعنا شنيعا.(33) وقد سبق أن تعرضنا لموضوع الحديث كالمصدر الثاني للشريعة وما انتابه من وضع. وقد آن الأوان لقول إن صحة الحديث وإلزامه ليس دليلا على صحته التاريخية، بل استمد مصداقيته من "الإجماع" أي من فاعلية سياسية، أي أن الحديث تصديق بالسلطة القاهرة للتراث

القائم باسم إجماع قام في تاريخ مضى دون التأكد منه. لهذا يرفض الرازي(34) "الأخبار التي تعارض ما يفترض أن يكون صحيحا عن الرسول وغيره." ليس هذا فحسب، إذ إننا نجد في"طبقات الشافعية الكبرى" للسبكي(35) و"الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ" للسخاوي(36)، وهما من كبار نقاد الحديث، دعوة لضرورة عدم التشدد في الذم وتقديم التعديل على الجرح، وإلا فلو أننا فتحنا هذا الباب" أو أخذنا تقديم الجرح على إطلاقه، لما سلم لنا أحد من الأئمة."(37) ولعل تشدد أبي حنيفة في عدم استعمال "الحديث" وقبوله لا يعود لتفضيله "الرأي" كما قالوا، بل كان دليلا على ضعف الحديث بعامة، وإدراكه أن الشريعة المستندة للحديث إنما تقوم في الحقيقة على الرأي. وهو ما ظهر فيما بعد في أصول الفقه الشافعية في صورة "التأسيس على الحديث لمتطلبات فقهية"، أي على ما هو أكثر ملاءمة للوحدة الثقافية والقانونية في الوضع الإمبراطوري، إذ توزع الفقه في عصره إلى تراث شامي وآخر مديني، وسنة حية نسب بعضها للنبي والبعض الآخر للخلفاء الراشدين والأمويين!

بعد كل هذا ورغم أن أئمة الحديث وضعوا علما لنقد الحديث، للتحقيق التاريخي في الإسناد والمتن، فإنه لم يحدث حتى يومنا هذا تناول كلي جديد لجميع مدونات الحديث. لطرح مشكلة التراث الإسلامي التاريخي الشامل جوهريا، مما يفترض مقابلة منهجية لجميع الإسنادات والنصوص في مدونات الطوائف الثلاث المذكورة (السنة والشيعة والخوارج)، لإعادة النظر في مسألة الصحة بوسائل البحث الحديثة وبالنقد التاريخي.(38) حتى يحدث هذا، وحتى تطمئن قلوبنا، أعتقد أنه من اللازم تنحية أي حديث مخالف ومناقض ومغاير لما ورد في القرآن. فكلام الله هو الأصل الذي ورد لحكمة وما لم يرد كان لحكمة أيضا. إلا أن السياسة فرضت في الماضي صدور البيان القادري (422 هـ) مقررا لعقيدة "الأشعرية" رسميا في مرسوم صادر عن الخليفة العباسي القادر(39) ، "هذا اعتقاد المسلمين، من خالفه فقد فسق وكفر." هكذا تكرس المذهب الأشعري رسميا عقيدة المسلمين الوحيدة. ويقنن الفقيه الشافعي أبو المنصور عبد القاهر البغدادي (429 هـ) الأشعرية في كتابه الجامع "أصول الدين"، الذي ختمه بفصل في "بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء والبدع" يقنن من تتقبل منه الجزية ومن يقتل!! ويتعرض في كتابه الأشهر والأكثر تداولا " الفرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية" ليحدد أن الفرقة الناجية هي "أهل السنة والجماعة". ثم تتأرجح الجماعة بين "الإجماع" الذي أسبغ عليه الشافعي أهمية نظرية، ويجعله ثالث مصادر الشريعة الأربعة، وبين الجماعة التي أيدت معاوية بعد الفتنة، وهو ما وجده ابن حزم "الإجماع المستحيل". على أية حال لم تكد تمضي ستون سنة على إصدار البيان القادري حتى كان أبو حامد الغزالي، بقرار من نظام الملك السلجوقي، يضع في "المدارس النظامية" الأسس الفلسفية للعقيدة باسم السلاجقة الحاكمين، ليكرس مفهوم "أهل الجماعة" ويكتسب وضعا خاصا، ينحصر الإسلام فيه ومرادفا له، بعد أن أصبحت "الجماعة" ليست مرادفة للإجماع، بل أعيدت لأيام "الفتنة الكبرى" ليعبر هذا المصطلح سياسيا عن "الجماعة" التي التفت حول الحزب المنتصر في صراع السلطة وبايعت "الملكية المطلقة"، هم وكل من لم يعترض على هذه البيعة رهبة أو انصياعا للأمر الواقع. أصبح "أهل الجماعة" يشير إلى عام الجماعة التي رضيت بمعاوية. ثم كان لا بد للمصطلح أن يعبر عن مضامين فكرية لمواجهة علم الكلام المعتزلي، فنهض بهذه المهمة أهل الحديث بأدوات نقلية أخذت في التضخم ووسائل عقلية أخذت في التلاشي انطلاقا من منهجية سلفية ما لبثت أن

أصبحت الممثل الوحيد للسلطة باسم "أهل السنة والجماعة". وتتأكد مقولة محمد أركون "أن سوسيولوجيا نجاح أو فشل تيار فكري مرتبط بشكل ما بالأحداث السياسية."

أحب أن أؤكد للقارئ هنا أن التعرض لاصطلاح "أهل السنة والجماعة" لا علاقة له بالمذهب "السني" المواجه للمذهب "الشيعي". فالمذهب السني في نظري مذهب محبي الصادق الأمين المؤمنين برسالته، من لا ينطق عن الهوى، مذهب من يؤمنون بالله واليوم الآخر، لا يفرقون بين كتبه ورسله .. ولا بوساطة بين الخالق والمخلوق.

اختلاف المصالح حول "الدين الحق"

أعتقد أنه قد بات واضحا أن مرجعية الشريعة فيها من الجهد البشري والتأويل الذاتي أكثر مما يدل عليه الشعار ويوحي به من ثقة، ولو كان لها وجود مادي محدد لما كان ما حدث بين عبد الرحمن بن عوف وعليّ حين عرض عليه الأول أن يبايعه "على أن يلزم الكتاب والسنة وسيرة الشيخين لا يحيد عن شيء من ذلك،" ورفض ابن أبي طالب وقال، "اللهم لا. لكن أجتهد في ذلك رأيي ما استطعت." كان هذا موقف عليّ العليم بالكتاب والسنة، لكنه يعلم أيضا أن القرآن محفوظ في الصدور، ولكنه لم يعرض لسياسة الحكم وتفصيلاتها اليومية. كما أنه "حمَّال أوجه". أما سنة ابن عمه فمعروفة بمجملها. "إلا أن منها ما يجهله الحاضر ويحفظه الغائب، ومنها ما ذهب مع من ذهب من أصحاب النبي ... وسيرة الشيخين كسنة النبي منها المعلوم ومنها ما قد يكون النسيان عرض له؛ ولعليّ بعدُ الحق كل الحق في أن يخالف عن سيرة الشيخين إن تغير الزمن، أو رأى في المخالفة عن هذه السيرة منفعة للرعية ونصحا للمسلمين." (40)

هنالك مثلا ما نسب للنبي من حديث عن الفرق الثلاث وسبعين التي ستتوزع الأمة والناجية واحدة. لكن أيهم الناجية؟ قال أنصار الملكيات العائلية إنهم وحدهم الناجون. وأعلن الشيعة أنهم وحدهم من آل إليه الإرث الصحيح للقرآن الكريم والسنة النبوية بفضل "الموهبة اللّدُنيّة" وعصمة الأئمة! ويسمون أنفسهم "أهل العصمة والعدالة". كما تذرع الخوارج بقرابة زمنية من زمن رسول الله تجعلهم حماة للحديث. رفضوا الأمويين وخرجوا للقتال تحت شعار "لا حكم إلا لله" ونبذوا امتياز النسب (قرشي وهاشمي) كشرط للخلافة أو الإمامة. سموا أنفسهم "الشراة"، أي من باعوا أنفسهم لتظل كلمة الله هي العليا، فليس أحق منهم بأن يكون "الفرقة الناجية". ثلاث فرق لا ينكر أحد على أي منها حسها الديني المستلهم من تعاليم القرآن والنموذج النبوي، كما فهموا القرآن وتراءت لهم النبوة. فرق ثلاث سعت في نفس الوقت لإقامة نظام سياسي نموذج ومرجعية حقيقية للدولة الإسلامية. مع ذلك لم تتمكن فرقة منها من بناء سلطة روحية يجمع عليها المسلمون، رغم زعم كل منها أنها صاحبة "الدين الحق". في بادئ الأمر، أدى الاختلاف في التفسير وصعوبة قراءة القرآن قراءة أحادية المعنى إلى عدم الإجماع حول الأسس التي يقوم عليها مفهوم "الدين الحق". ثم لم تلبث المصالح المختلفة أن وجدت في التعدد والخصومة، حول "الدين الحق"، ما يحقق وظيفة الدين الأيديولوجية. أو بالأحرى، والأقرب للموضوعية، أن التعدد والاختلاف على "الدين الحق" كان تعبيرا عن المصالح المختلفة التي تسلح أصحابها بـ"الدين الحق"، وانخرطوا في

جماعات تناضل حتى يتمكنوا من الوصول للسلطة السياسية، التي لا يستطيعون الوصول إليها بدون هذه الشعارات. قد تختلف الشعارات والرموز، لكن يظل دائما احتكار "الدين الحق"، شريعة الله، هو السلاح الأقوى في اجتذاب القلوب المؤمنة والنفوس الطيبة، حتى تستطيع أية جماعة أن تفرض تفوقها على القوى السياسية الأخرى.

أدت التعددية في طرح الشريعة إلى انقسامات وأحزاب وطوائف. وكان لا بد أن يستقر الأمر وتؤول مرجعية الأمور إلى الأئمة والفقهاء، مما أدى بطبيعة الحال إلى ظهور المذاهب داخل الطائفة الواحدة، حنفي، مالكي، شافعي، حنبلي، داخل السنة؛ إمامي، اثنا عشري، جعفري ،الخ. داخل الشيعة، حتى أصبحت مرجعية الشريعة تعني عملا مرجعية عالم دين. فهل في مقدورنا أن ننتخب مجلس نواب من الفقهاء وعلماء الدين لنعرف ويتأكد الحزب العتيد بعد أن أصبح مدنيا وامتنع عن التدخل في حياة الناس الشخصية، أنه يلتزم مرجعية الشريعة؟ وماذا نصنع لو أتى مجلس يؤمن بمرجعية الإمام أو المرشد أو الفقيه التي تعلو، كما هي الحال في إيران، مرجعية كل الشعب؟ قضايا أترك الإجابة عنها لأولي الألباب في بداية الألفية الثالثة.

لكن، وحتى نحسم النقاش حول "مرجعية الشريعة" أحببت أن نسترشد برأي الدكتور عبد المعطي بيومي الذي يضرب فيه المثل بولاية الفقيه في إيران. ‘‘إن أمر ولاية الفقيه مثلت إلى حد كبير إرباكا في الفكر والسياسة ... خاصة إذا أريد تقديم هذه الصورة للإسلام في العصر الحديث.’’ ثم رأى، بعد أن تعرض لثراء القرآن والسنة في المعاني مما يفسح المجال لتعدد وجهات النظر، ‘‘إن قصر الأمر على فقيه بعينه تضييق لما وسعه الله ... وتجميدا وحجرا على من سواه من الفقهاء ... [و] حرمانا للأمة من كثير من الاجتهادات فضلا عن حرمانها من كثير من الحقوق، ويتسبب في كثير من الأزمات.’’(41) أما والأمر كذلك فالأحرى بنا ترك أمور مصالح الأمم يقررها ممثلوها الشرعيون (نوابها)، فهو حقها الطبيعي الذي يجنبها الكثير من الأزمات. الأحرى بنا الثقة بقيم الشريعة كمرجعية نبيلة أدركها العقل الإنساني وأتت الرسالات السماوية مؤكدة ومثبتة لها.

النبي تعبَّد بشريعة العقل، والأمة تتعبد بالنقل

نستطيع أن نؤكد، بعد كل هذا، أن تاريخ المجتمعات الإسلامية ينطق بأن مرجعية الشريعة لم تكن غير الاجتهاد المتجدد الذي يلاحق الوقائع الجزئية والأحداث ليمدها بالحلول العملية. إلا أنه عندما ضعف الاجتهاد، وغلب التقليد والجمود تعثر تطبيق الشريعة، ساد النقل على حساب العقل، والاتباع لفقدان الإبداع، وركن العلماء إلى كتب الفقهاء القدماء التماسا لحلول قديمة لمشاكل حديثة. وهو أمر بالغ الخطورة لأنهم لا يحبون العقل ولا العقلانية، ناهيك عن تحمل المسؤولية وامتلاك شجاعة الخلاف والاختلاف، مع أن النبي الإنسان كان يؤمن بـ"العقل" ويُعْمِله. يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه "التمهيد"، ‘‘كان النبي(ص) متعبدا بشريعة العقل قبل الوحي وبعد نزوله، إلا ما غيّره الشرع.’’(42) العقل أصل من أصول الشريعة فيما لم ينزل فيه تنزيل. بل إن استعمال العقل (الاجتهاد) فريضة على العقل المسلم. ألا يكفي، حتى نركن لعقلنا، أن آخر مذهب

وتكريس هذا الوجوب من خلال اكتمال الشريعة يجد إجابته في دور السلطان، "الذي لا يرى في علاقة السلطان، خليفة كان أو ملكا، بغيره وبرعيته إلا علاقة اكتمال تام بنقص. فكما نجد في الواحد افتراسا سلطويا تاما للإرادات والمجتمع من قبل إرادة واحدة، نجد في الآخر التهاما سلطويا تاما للعقول من قبل عقل مطلق القيمة أسماه عقل الشريعة. أي سلطة القول باسم الشريعة والسلطة على تداول الأشياء المقدسة في المجتمع."(46) هذا عن الماضي، أما تساؤل الشيخ عبد الوهاب خلاف فإنه ليكْتَسِب أهميته الكبرى والحقيقية في حالنا اليوم من إيلاء هذه الاجتهادات القديمة هذه الأهمية التي لم يعطِها الصحابة لاجتهاداتهم، ومع ذلك فإن "أكثر الحكومات الإسلامية [المعاصرة] تتحرج من الأخذ بحكم لم يذهبوا [الأئمة الأربعة] إليه!!" ولا تعقيب غير أن لله في خلقه شؤونا....

ربما كان السبب هو حلول الفكر الاستنسابي محل الفكر التاريخي، أي رؤية السابق على شاكلة اللاحق الذي هو امتداد له. وهو نقيض الفكر التاريخي القائم على النظر إلى اللاحق في ضوء السابق، مدى تطوره وتقدمه، أو جموده وتخلفه. ربما كان حلول هذا الفكر هو جذر المشكلة. لهذا ليس المقصود بالنسب في الاستنساب المعرفة الحقيقية بالماضي، بل تقييم الحاضر بمنطق تراتبي مع الماضي. لهذا امتلأت التواريخ الإسلامية باستنسابات وهمية، واختراع أنساب قرشية أورد ابن خلدون ما لا يحصى من أمثلتها.(47) إن هاجس الاستنساب وإرجاع الأمور إلى أصولها المقدسة الشريفة أمر لا يحكم بنية الفقه والكلام والحياة السياسية دعما لشرعية الحاكم فحسب، بل تعداها أيضا للحياة الاجتماعية. "حتى آداب الشراب التي دار في مجالسها الكأس من اليسار إلى اليمين [جعلوها] اقتداء بالنبي الذي أدار في مجالسه كأس الحليب إلى اليمين."(48) الشرائع إذن، وبعد كل ما روينا، تجسدت عبر السنين في واقعها العملي فيما وجدته الملكيات العائلية من مؤسسات ومجتمعات ذات جذور وأبعاد تاريخية عميقة في البلدان المفتوحة، ولما استجد على هذه المجتمعات بعد أن تأسلمت، من قوانين تماشت مع تحولاتها الاقتصادية والاجتماعية ونظم الحكم فيها حتى أنه يمكن القول "لو لم تنجح الجيوش الإسلامية في اجتياح الشام وإيران لحدثت نفس التطورات القانونية وسميت مسيحية وزرادشتية."(49) وهو يؤكد ما سبق وتحدثنا عنه تفصيلا في السابق عن المدخلات الفارسية واليونانية. إن إضفاء القداسة على قوانين وأعراف قديمة وجديدة ومستأنفة هو نفسه ما حدث في حضارات أخرى للدلالة على انتظام أمور الدنيا الاجتماعية: Nomos عند الإغريق، وDharma عند البراهمة، كانت تجميعا للتراث العقائدي لكل ما لم يكن ليحدث إلا من خلال مؤسسة دينية تستند لسلطان الدولة القاهر، السلطة التي تقوم بعملها باسم الشريعة. أصبحت مرجعية الشريعة (بما فيها الفقه) تنطوي على مجموعة تشريعات نابعة من المجتمع والتاريخ (وضعية أو عرفية)، كمحصلة لمجموعة اجتهادات بشرية، اجتهادات دائمة لمتابعة مختلف الظروف والأحوال. إن إغلاق باب الاجتهاد أسطورة تزامنت مع تأهيل الفقه لدعم دعوى الاكتمال. يقول د. عزيز العظمة: الشريعة [الفقه] ملتهم تواريخ نهم، تصنع الإسلام من التاريخ، وتحول التاريخ إلى تاريخ الإسلام.(50) إن تاريخ الشعوب التي اعتنقت الإسلام، وتنوع هذه الشعوب، فرض أمورا كثيرة لم ترد في القرآن ولا الحديث، "والأرجح أن الثقافة الدينية للعامة في مناطق الإسلام كانت مشتركة بين أبناء كل الطوائف، من هذا الباب أولياء اليهود في جبال الأطلس وفي اليمن الذين اكتسبوا تبجيل المسلمين، وزيارة المسيحيين أولياء مصر من المسلمين في أضرحتهم." وكان لا بد لإقرارها، من إضفاء القداسة عليها كي تُضَمّ للشريعة، إما بالبحث عن

حديث ولو كان ضعيفا، أو بـ"القياس" الذي ارتفع لمستوى المصدر الشرعي الثالث قبل الإجماع، أو الرابع بعده حسب المذهب الفقهي. بعد إكمال هذه العملية وقف العلماء من أنصار كل مذهب بصلابة ضد "التجديد" أي كل ما يخالف المذهب، بدعوى حماية "العقائد المستقيمة" ضد البدع. لقد شكلت عملية حماية وسلامة السنن المتبعة، من الأفكار والأعراف والتصرفات المتجددة، بعد إعلان التكامل، حضارة الإسلام الكلاسيكية في عهد الإمبراطورية الأموية والعباسية (661-1258 م) حسبما يرى محمد أركون. وفي رأينا أن هذا هو الجذر الأصلي ‘‘لكل جديد بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.’’ كان ثنائي "السنة البدعة"، الشريعة القانون، هو التعبير عن الجدل الملازم لكل صراع يضم تجمعات عرقية- ثقافية مختلفة لداعي السيطرة، منعا لتسلل عناصر أجنبية. عمل الفقهاء على أن يصبغوا بالطابع الإسلامي إسهامات الشعوب التي اعتنقت الدين الجديد، إذ كان لا بد، بعد اكتمال عملية الدمج، من الحفاظ على تفوق الشريعة الدينية في وجه الهويات القومية التي اعتبرت وقتها بدعا خطيرة قد تقوِّض دعائم الإسلام. وتكررت نفس الحاجة عند ظهور القوى الأجنبية في غرب الإمبراطورية وشرقها بعد زوال الخلافة. اضطرت المجتمعات الإسلامية، التي انحصرت في بعض المراكز الحضرية، أن تعزز دفاعاتها بالإلحاح على مفهوم "الدين الحق". نَشَّطت الحركة الوهابية جدلية السنة والبدعة التقليدية لتوفر قاعدة دينية للتوحيد السياسي في مواجهة "البنى التجزيئية"، التي استعادت كل نشاطها. كذلك كانت الحركة المهدية في السودان وسيلة النضال السياسي المعادي للاستعمار من زاوية مقاومة بدع الغرب حفاظا على الهوية الإسلامية. وفي مصر مارست المنظمات الدينية الهجوم الشديد على التغريب وإن ‘‘بدت فيه الرهانات الدينية الخالصة لجدلية السنة والبدعة، وكأنها إشارات لضم المناضلين إلى النضال ليس غير.’’[51]

دمَج العثمانيون الديني مع العرفي الدنيوي وأسموه شريعة

عبرت جميع الاجتهادات عن رغبات سياسية محلية تذرعت بالحرص على "الدين الحق". إلا أن أكبر عملية اجتهاد في نظري هي تلك التي حدثت في الدولة العثمانية عندما أتمت تكامل الشرع مع القوانين المدنية وما جرت عليه الأعراف، فأصبح ‘‘فقه المعاملات قانونا بالفعل وشرعا بالاسم.’’ وكرست هذه الشرعية بإناطة تطبيق القانون بالمحاكم الشرعية، لا "مجالس المظالم"، كما كانت الحال من قبل.[52] بهذا القرار أدمجت المؤسسة الدينية في الدولة تماما. أصبحت كل قوانين سلاطين آل عثمان ممهورة بخاتم شيخ الإسلام، لكونه الحاكم باسم الخليفة. قد يكون قد وقع خلاف هنا أو هناك بين المشيخة والسلطنة حول كمال الشريعة، إلا أن الدولة تمكنت، رغم هذا، من ابتلاع كل مرافق الحياة العامة في إطار مؤسسة الشرع التي أقامتها لسلطانها. بعد ذلك أخذت الدولة في إرسال القضاة إلى العواصم الأساسية: القاهرة، دمشق، الإسكندرية، وحلب. مع كل هذا لم يتمكن كل هذا الدمج تحت راية الشريعة من تقنين الفقه والقوانين في صورة تشريعات مبوَّبة بالمعنى الحديث، وبقيت المحاكم موزعة على المذاهب. ‘‘تظهر وثائق محكمة القاهرة الشرعية في القرن التاسع عشر أن النساء الراغبات في الطلاق كن يفضلن اللجوء للقاضي الحنبلي لاتساع

إمكانية حصولهن على الطلاق عنه عند الحنفي." وقد بقي الريف والبوادي خارج نطاق القانون العام العثماني، إذ لم تعرف الدولة الطرق وخطوط التلغراف قبل القرن التاسع عشر. بقيت الأعراف تحكم البوادي تحت سلطة رؤساء القبائل؛ المناطق الجبلية تحت سلطة كبارها كـ "أمراء الوديان" في الأناضول، و"المقاطعجية" في جبل لبنان، باستثناء الأحوال الشخصية التي اقتضت الأحوال الكنسية إناطتها برجال الدين. كانت الهيئة الدينية القانونية، ممثلة بالقضاء والشريعة، هي الهيئة الممسكة بمفاعيل النظام. أنيطت بالقاضي مثلا مهمة تسلم فرمانات عزل الولاة العثمانيين وتنصيبهم. كان ممثل الشريعة يمثل استمرارية الدولة والنظام العام.

هكذا لم تتجسد الشريعة الإسلامية كنظام قانوني وجهاز رمزي إلا في أواخر التواريخ الإسلامية وظهرت بدايات ما سمي، في تاريخ معين فيما بعد، الشريعة، كالتشريعات القرآنية الخاصة بالإرث مثلا. ثم ظهرت المدارس الفقهية كتصنيفات إدارية لمأثورات قانونية جديدة ومتجددة في مختلف الأمصار بعد ذلك: مأثور عراقي حنفي جعفري؛ مأثور مديني؛ ثم قيرواني مالكي؛ مأثور تجاري خراساني داخل الفقه الحنفي. أدى كل هذا لظهور تراث قانوني إسلامي قام على "الابتكار" و"الاستصحاب" و"الاستصلاح"، مما كان في المجتمعات التي دخلها الإسلام، إلا أن هذا التراث بوب وهذب ونزعت عنه صفته المدنية عندما أدرج في علم أصول الفقه، الذي أوجد له صلات منطقية وغير منطقية، فعلية أو موهومة، بالأصول النصية (القرآن والسنة) ثم الأصول الاجتماعية والسياسية التي أسبغت عليها القداسة (الإجماع والقياس). "فكان أن أخذ الإسلام من محيطة الاجتماعي والقانوني أمورا امتصها وأطلق عليها الصفة الدينية عندما وسمها بالشريعة وأسماها إسلامية."(53)

تمت كل هذه الأمور عندما أصبح المسلمون في الشام والعراق أكثرية حاسمة، إذ لم تبلغ نسبة المسلمين فيها أكثر من 50 % حتى عام 888 م. كانت مصر أبطأ من الشام والعراق في اعتناق الإسلام. كانت إيران الأسرع. وبرز الإسلام السني متمايزا عن المعتزلي والشيعة الإمامية "في القرن العاشر والحادي عشر مترافقا مع رعاية السلاجقة وحلفائهم لسلطة إسلامية متمثلة في المذاهب الأربعة." ولم يكن الإسلام كنظام قد وفق في امتصاص كل ما كان في دياره من أعراف ترافقت مع مؤسستي "الحسبة والمظالم" (لكليهما مقابل بيزنطي كان فيه صاحب السوق Agoranomos). ثم جرى تقنين المحتوى القانوني والإداري للاثنين، في إطار المؤسسة الشرعية، في أخريات الدولة العثمانية عندما ظهرت الشريعة بمعناها الكامل الشامل، استئنافا بعد انقطاع طويل لزواج الدين والحكم، الذي ساد بيزنطة في شخص قيصر بابوي، عاد عند بني عثمان في صورة سلطان وشيخ إسلام.

خلاصة القول إنه لو كان الفقه شريعة أو دينا لما تعددت المذاهب. إن مرجعية الشريعة لا تعني تطبيق الفقه، بل إنه لتنجم عن مظنة كون الفقه هو الشريعة نتائج خطيرة أهمها أن من يحكم بما هو مخالف للفقه يعتبر حاكما بغير ما أنزل الله، ويواجه بالآيات من سورة المائدة }ومن لا يحكم ...{ التي سبق أن أشرنا إليها، وهو ما لم يقل به أحد إطلاقا. كما أن اعتبار الفقه شريعة أو دينا لا بد أن يمنع الناس من رفض ما يرونه غير ملبّ لمصالحهم، ولا متمشيا مع زمانهم، خوفا من أن يرفضوا "ما أنزل الله" ولو لحق بهم ضرر أو فوت مصلحة. والأصل في الإسلام "لا ضرر ولا ضرار"، بل "دفع مضرة خير من جلب منفعة"، كما أن "الضرورات تبيح المحظورات". علاوة على أن

الفصل بين الشريعة والفقه يفتح أمام الناس آفاق الإبداع وليس الاتباع. إبداع وضعي يلاحق المشاكل المتجددة غير مقيد بالاتباع الببغائي لاجتهادات السابقين، ويفسح المجال لينهل الناس من تجارب الأمم الأخرى والقوانين الإنسانية الملبية لحاجات الإنسان كإنسان، والتي لا يمكن أن تتناقض مع الشريعة.

ويستقر في الذاكرة دوما ما كان أستاذنا الجليل الدكتور الشيخ علي الخفيف لا يكف عن تكراره: ''دين الإسلام يسر لا عسر، وما شاد الدين أحدا إلا غلبه.''

لست أدري بعد كل هذا عن أي مرجعية شريعة يتحدثون؟!

ربما يقصدون قيم الشريعة، قيم القرآن الكريم وسنن المصطفى، عليه السلام، الصحيحة.

ستون سنة من الجور خير من ليلة بلا إمـام

جانب آخر من مرجعية الشريعة لا يقل أهمية. إذا كان الاستبداد السياسي، كما سبق أن أوضحنا، قد طغى على الحرية السياسية حتى قنن فقها يحرم الخروج على الخليفة برا كان أم فاجرا، فما بالك بالعدل الاجتماعي! قام الدين على التوحيد والعدل. الناس متساوون في حق الحياة والاستمتاع بالثمرات. كان النبي يسهر على أن يوزع على الناس المال الذي أتى من الزكاة والغنائم والصدقات، ثم من الجزية والفيء والخراج بعد الفتوح، ويروون في ذلك القصص الرائعة والعبر الباهرة. سأل إعرابي النبي (ص): الله أمرك أن تأخذ هذه الأموال من أغنيائنا فتردها على فقرائنا؟ فكان جواب النبي: اللهم نعم. وبعد الفتوح تدفقت الغنائم وكان كل شيء يذهب إلى "بيت مال المسلمين"، على الأقل زمن الشيخين. مع ذلك وجد عمر الذي عرف بعدله أن هذه الصفوة الممتازة من أصحاب النبي يجب أن يمسكها في المدينة .. ''خوفا عليها وخوفا منها!!''(54) ولم يستطع الخليفة العادل، رغم صلابته في الحق، إلا أن يردد وهو على فراش الموت ''لو استقبلت من أمري ما استدبرت لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم فرددتها على الفقراء.'' إلا أن الخليفة الثالث عثمان خلا بين هؤلاء الأغنياء والأمصار ''فلم تلبث الفتنة أن ملأت الأرض شرا.'' ولا داعي لتكرار ما سبق أن قلناه عن إيغال الصحابة والتابعين في الذهب والفضة. وحتى لا يكون التعميم مخلا ظالما نستثني من الفساد المالي على سبيل المثال لا الحصر سعد بن أبي وقاص الذي ''اعتزل الفتنة ولم يفتتن بالعز والمال'' وعليّ ''الذي لم يغره الذهب ولا الفضة فلم نعلم أنه اتجر أو اتخذ الضياع والدور في الأقاليم.'' كما لا يمكن أن ننسى عمارا ولا الغفاري ولا الفارسي سلمان من أشاوس الدعوة الأوائل .. مع ذلك كانوا الاستثناء الذي يثبت القاعدة.

كان اختلاط الدين بالسياسة من أكثر المسائل إرباكا في الفكر الإسلامي. كانت "الفتنة الكبرى" أول تجليات هذا الإرباك الذي لم تكن له آثار بالغة السوء فحسب، بل نتائج عقائدية أدت لانقسام الأمة سنة وشيعة وخوارج. كما أنه من الصعب العثور، من الناحية التاريخية، على المفردات التي استخدمها المشاركون في الأزمة التي بدت بوادرها إثر وفاة النبي، بل قبل أن يوارى جثمانه الثرى، فيما عرف بلقاء "سقيفة بني ساعدة". اكتفى القصص التراثي المتداول باستخدام مفردات

أسبغت طابعا دينيا على النزاع ذي الجوهر السياسي الاجتماعي، سمي صراع السلطة بين المهاجرين والأنصار "بيعة السقيفة". التوقف عن دفع الزكاة سمي "ردة". استمرار الخصومة القبلية داخل قريش، بين أمية وهاشم وغيرهما، إلى ما بعد الإسلام، سمي "المطالبة بدم عثمان". بينما ما سمي "فتنة" كان احتجاجا واضحا صريحا على الفساد المالي، الامتيازات العشائرية، والهيمنة العائلية وكل ما نهى عنه الإسلام، ليصبح كل هذا مجرد "فتنة" أشعلها اليهودي ابن سبأ!! ويا لهذا اليهودي الذي سبق حديثنا عنه، والذي استطاع تحريك مصر والبصرة والكوفة. فهل كان هو أيضا من حرك أم المؤمنين عائشة وطلحة والزبير في معركة "الجمل"؟ الأكيد أنه لم يكن هو الذي خرج بـ"جند الشام" إلى صفين، ولا احتال على الأشعري في "التحكيم". ولا كان هو بالطبع من دك الكعبة بالمنجنيق، ولا استباح مدينة رسول الله .. ولا .. ولا. كانت كلها تحركات سياسية انتهكت فيها حرمات ومقدسات دينية أصر التاريخ المنمق على أن يعتبرها مجرد أزمة أوجبتها ضرورة حماية دولة الإسلام. وتخترع لها المسوغات الشرعية، وتتبع أسماء مرتكبيها برضوان الله عليهم، مهما كانوا من الطلقاء ومن ساموا المسلمين سوء العذاب قبل فتح مكة وبعدها. بل هكذا كان طبيعيا أن يمتد صراع السلطة داخل الهاشميين أنفسهم بين العلويين والعباسيين. تحالف أبناء العباس مع أنصار عليّ على إسقاط الدولة الأموية، وكان يوم النصر هو يوم الخلاص من العدو الأموي والحليف العلوي. كل الصراعات الدموية يسوقها التاريخ المُحَسّن بوصفها إنفاذا لإرادة الله "ما شاء الله فعل". تسبغ عليها فتاوى ابن حنبل الشرعية، فما كان يشترط للخليفة إلا أن يكون من قريش، "وأن يبايعه الناس بيعة رضا أو إكراه" لا يهم!! ولما كان الولد سر أبيه، تنبأ صالح بن أحمد بن حنبل للخليفة المتوكل بأن الله سيغفر له لأنه رآه في المنام يعرج به إلى السماء وينشده شعرا:

ملك يقاد إلى مليك عادل
متفضل من العفو ليس بجائر

ولم يكن ابن تيمية بعيدا عن مدرسة أستاذه فهو يردد نفس المقولات بعد أربعة قرون، في عصر السلطان محمد بن قلاوون(55) ، "إن قَصَّرَ الحاكم أو خرج عن حدود العدالة أصبح حكمه ملكا دنيويا لا خلافة نبوية فهو بإجماع جمهور الفقهاء ملك على المسلمين وطاعته واجبة!! إن الصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه!!" كيف لا وهو من سبك الفتوى العجيبة "ستون سنة مع إمام جائر، خير من ليلة واحدة بلا إمام!"(56) فهل كان عجيبا بعد كل هذا التبرير الشرعي أن يقول شاعر في المعز لدين الله الفاطمي:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار
فاحكم فأنت الواحــــد القهار

المشيئة ونفاذ الحكم والوحدانية كل صفات الله جميعها جمعها شاعر لمن أعز دين الله من الفاطميين. كلام لو نبس به شاعر معاصر لقامت الدنيا ولم تقعد. فعن مرجعية أي شريعة يتكلمون؟ وأين كانت الشريعة طيلة هذه القرون؟ أعتقد أن مادة واحدة في قانون وضعي تنص على عدم ازدراء الأديان واحترام عقيدة كل مواطن فيها الكفاية، كل الكفاية، لقمع مثل هذه الجرائم والتجاوزات التي ارتكبت باسم الشريعة.

مرجعية البرلمان المنتخب من الشعب ورئيس الدولة الحائز على ملايين الأصوات. علاوة على كونه "الفقيه" الذي اختار المرشحين على كل المستويات. كذلك لم يكن نموذج طالبان (سنة) في أفغانستان أكثر إشراقا. أثبت هذان النموذجان أن التصورات المكونة للتخيل الكلاسيكي المسلم حول السلطة الروحية (الدين الدولة)، ظل كامنا ومستعدا دائما للتحرك. "هذا هو سر التهديد الذي تهدد به الحركات المسماة إسلامية الأنظمة التي تراها مسرفة في علمانيتها، ومن ثم مبتعدة عن الشرعية الإسلامية الممثلة في المتخيل العام بنموذج "المدينة الدولة المسلمة". كل هذا، رغم التدني الشديد الذي أصاب وظيفة الخليفة الإمام منذ القرن العاشر على الأقل." الأمراء البويهيون(58) استولوا على السلطة في بغداد (945 م) ولم يكونوا على علاقة بآل البيت، فتركوا الخلافة قائمة لتضفي شرعية على حكمهم. هكذا عثرت كل السلالات التي حكمت العالم الإسلامي منذ القرن العاشر على مبرر شرعي لدى العلماء يبرر حكمهم. وهو ما فعله السلاطين العثمانيون في القرن السادس عشر.

أحب الآن أن أسلط الضوء على الفروق القانونية للتسميات المستحدثة: خليفة يعني نائبا أو وارثا روحيا للنبي، إمام يعني مرشدا روحيا، سلطان يعني مالك السلطة من غير الشروط المطلوبة للخليفة أو الإمام. هكذا لم يكن إلغاء كمال أتاتورك السلطنة (1922 م) هو ما أنهى هذا التمثيل، رغم كل ما أصاب موقع الخلافة أو الإمامة من تدمير، لأنه وقع على سلطة وليس على خلافة!! كان تبنيه العلمانية هو الذي أنهى سلطة الدولة الروحية.

رغم أن الإسلام خلا تماما من تنظيم مراتبي للسلطات الروحية والسياسية فإنه كان هنالك دوما هيئة من علماء الدين يشرفون أساسا على تبيان "الدين الحق" أو "صحيح الدين"، وعلى تطبيق شريعة الله في علاقتها بسلطة الدولة. وقد لعب العلماء في الممالك العائلية، كما يلعبون في الأنظمة المعاصرة أحيانا، دورا منكرا في كثير من الأمور، يذكر بدور رجال الكنيسة في أوروبا قبل الفصل بين الدين والدولة. فقد أتاح كون القاضي والفقيه والإمام منتميين لسلطة مدنية، ووظيفة ذات طابع ديني، أتاح له أن يدعي نظريا استقلاله عن الدولة في أمور الدين، إلا أن إشراف الدولة اليومي عليه أشد في أيامنا هذه مما كان عليه في الماضي. فالدولة الحديثة أشد احتياجا لرجال الدين في مواجهة الإسلام السياسي. يسهم العلماء في إضفاء الشرعية على الأنظمة القائمة دفاعا عنها في مواجهة المتطرفين والمتشددين، ومهاجمة العلمانيين ووصفهم بالكفر. كما أن مشكلة العالَم الإسلامي تتفاقم أكثر فأكثر، لأنه لم تحدث في تاريخه قطيعة رسمية بين الدين والدولة، شبيهة بما حدث إبان الثورة الفرنسية، التي فرضت تخيلا علمانيا وجمهوريا ضد التخيل الديني المسيحي الذي ظل يملك، حتى اندلاع الثورة، الإشراف على جهاز السلطة المدنية. ففي مصر، حتى عندما حدثت قطيعة فعلية بين الدين والدولة إثر دستور 1923، بقيت علاقة رسمية من خلال "دين الدولة الرسمي". ولم يمنع اختفاء النص الرسمي من الدستور بقاء علاقة رسمية وعملية، تمثلت بعد ثورة يوليو 1952 كما كان قبلها في احتفال الدولة بالأعياد والمناسبات الإسلامية وحدها، بمشاركة رموز الدولة أنفسهم فيها. ولم يعلن عيد الميلاد المسيحي (ميلاد المسيح) إجازة رسمية إلا أخيرا، ولم يكن هذا الواقع ليثير أي مشكلة. لقد أخذ الفكر العلماني في النمو منذ عقود فقط كرد فعل لاستعلاء الكثرة الذي أخذت تمارسه الحركات المتأسلمة، وذلك حرصا على الوحدة الوطنية، تعميقا لمفهوم المواطنة، وتحقيقا للمساواة بين المواطنين. حتى يتحقق

كل هذا كان لا بد من تعميق مفهوم الديمقراطية الحقيقية بأن "الشعب مصدر السلطات" بوصفه المرجعية التي لا تعلوها أي مرجعية أخرى، والتي يعبر عنها إما مباشرة (استفتاء) أو من خلال نوابه المنتخبين انتخابا حرا نزيها. كل هذا فرض على الواقع السياسي الجدل حول علاقة العقائد الروحية بسلطة الدولة وجعله من الأمور الساخنة في حياتنا المعاصرة. جدل يزيده حدة تواطؤ بات واضحا بين نظام يحكم بحالة طوارئ مؤبدة بدعوى حماية الناس من خطر الحركات والمنظمات الإرهابية، بينما تعبئ وتنظم، هذه الحركات والمنظمات، الشرائح الاجتماعية الواسعة، المنبوذة والمهملة من السلطة، والتي لا تجد غير الله تلجأ إليه. قوتان سياسيتان تتصارعان فوق جسد مجتمع أرهقته المعاناة. حالة لا خلاص منها، ولا علاج لها غير الحل العلماني، حل دولة المواطنين الذين يتداولون السلطة فيما بينهم بكل حرية وعلى قدم المساواة.

* * * * *

لكن، ورغم كل ما سبق، أحببت قبل ختام هذا الفصل أن أطرح، من خلال القرآن الكريم، صعوبة رفض المد العلماني باعتباره الفكر الكافر والوافد.

جاء في القرآن الكريم الآيات الآتية:

}لا إكراه في الدين{ لا تتيح مجالا لفرض تصور معين للإيمان في المجتمع حتى من جانب النبي.

}ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ...{ صريحة في أن التنوع والتعدد من طبائع الأمور التي أقام عليها الكون خالق الكون.

}الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم...{ التفضيل أو التفاضل سواء العقلي، العلمي، الثقافي أو المالي هو علة القوامة، لا مجرد الذكورة. ينتفي الحكم عندما تنتفي العلة. كما أن القوامة لا تعني التسيد ولا التمييز. وبهذا تنتفي دونية المرأة.

}ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ...{ واضحة النهي عن الدعوة بالقوة والقمع والإرهاب.

كل هذا لحكمة بليغة:

}... فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب{ "الحساب"، محاسبة الناس دينيا حق احتفظ به الله لنفسه لا يمارسه إلا مُشْرك، ولا يدعيه غير معتد على الحرمات.

الشريعة ليست مجال صراع

أكاد أجزم أن الجماعات، أو الدعاة، إما سيتذرعون بتأويلات مخالفة، يدعون أن هذه الآيات نزلت لأسباب معينة، في أناس محددين في ظروف مختلفة، أو يجتهدون في العثور على آيات

أخرى توحي بمعان مغايرة، رغم علمهم أن القرآن "حمال أوجه"، حتى يعسِّروا ولا ييسروا، لحساب سلطانهم لا لحساب الدين. فكل شيء في سبيل السلطة يهون. يتذرعون بحماية مجتمع الإسلام، دون أن ندري من نصبهم حماة له، أو يصعدون الأمور إلى حد الحفاظ على الإسلام نفسه، ولا يوجد من نصبهم حفاظا عليه. هي ليست أكثر من الدعاوى المبررة لكل شيء. فما حدث للكعبة وما حاق بمدينة رسول الله غني عن البيان. لم يكن ما قام به الأمويون حماية لها، ولا كان ما حاق بها حفاظا على الإسلام، بل حفاظا على سلطان بني أمية. والكل يعرف من هم بنو أمية؟! أقول هذا لأنهم لو استسلموا لمضامين هذه الآيات واضحة الدلالة، وغيرها، فبماذا كانوا سيبررون ظمأهم الذي لا يرتوي للسلطة دون أي برنامج سياسي اقتصادي واضح يميزهم عن غيرهم، يبرر تطلعهم للسلطة!

هذه الآيات مجرد نماذج، وهي قليل من كثير، بسيطة التركيب جلية القصد، تحدوها سوابق نبوية في ولاية النساء أهم وأدق الوظائف (الوزارة والحسبة)، كما سبق أن ذكرنا، وسوابق في خلافات وسلطنات إسلامية تولى فيها مسيحيون أعلى المناصب الوزارية. أوضح مثال الوزير الفاطمي يعقوب بن كلس (930 - 991 م) صاحب الفضل في بناء سياسة الدولة المالية على أسس سليمة، استوزره العزيز بالله الفاطمي، خامس الخلفاء الفاطميين، وإثر وفاة ابن كلس خلفه في مناصبه وسلطاته عيسى بن نسطريوس.

لا أحد يستطيع الادعاء أن دولة النبي (ص) صاحب الشريعة كانت تجانب الشريعة الإسلامية. كما أنه لا يمكن نعت دولة الفاطميين بأنها كانت معادية للشريعة الإسلامية، بل امتدادا لصراع قديم أموي هاشمي. ولولا خشيتي الدخول في قضية فقهية خارج موضوع الكتاب لقلت إن الأمام علي نفسه لم يكن شيعيا، إنما أنصاره أشياعه هم من وضع المذهب، وكذلك الأمر بالنسبة للخوارج. صعد الحبيب المصطفى إلى جوار ربه، غاب عن دنيانا والإسلام واحد. لكن ما إن أقحمت السياسة على الدين وتسلح كل حزب بـ"صحيح الدين" حتى تعددت الاتجاهات البشرية في الشريعة الإسلامية وتعددت المذاهب، كما سبق أن قلنا.. إن مبادئ الشريعة الإسلامية النبيلة أقدس من أن تكون محل جدال أو محل مماحكة، أو أن نطرحها في ساحة الصراعات السياسية. يكفي ما حدث في الماضي، ويكفينا اليوم أن تكون هذه القيم النبيلة مرجعية نسترشد بها لنتجنب كل ما هو ضار ولنتم مكارم الأخلاق.

من حق أي أحد أن يرفع شعار "الرأسمالية هي الحل"، فننهال على سلبياتها نقدا وتشريحا. "سلبها" لمعاناة الفلاح و"امتصاصها" دم الكادحين والأجراء، مستعملين كل ما في قاموس الأدب السياسي الهجومي من شعارات.

من حق أي أحد أن يرفع شعار "الاشتراكية هي الحل"، فننهال على سلبياتها نقدا وتشريحا. قضاؤها على مبادرات الأفراد وحوافزهم، استيلاؤها على أموال العصاميين ومؤسساتهم التي بنوها بعرق السنين، الحزب الواحد و .. وكل ما في قاموس الأدب السياسي الهجومي من شعارات.

أما من يرفع شعار "الإسلام هو الحل"، فهو يصادر الحوار ويفرض ديكتاتورية أبشع من ديكتاتورية رأس المال وأفظع من ديكتاتورية الطبقة، لأن الشريعة الإسلامية، بل وأي دين، أقدس

عند أصحابه من أن يكون عرضة للصراع اليومي، والجدل حول مبادئه، درءا لما يلحقه من ضرر ولا يحققه من مصلحة. نستطيع الدخول في صراع ضد الدولة الرأسمالية، وأن نناضل ضد الدولة الاشتراكية، لكننا لا نستطيع، لا نقبل ولا نحب أن ندخل في صراع حول صحيح الدين، لا مع الإسلام ولا أي دين، لأنه شأن يخص أتباعه وحدهم، وفي احترامه ضمان للسلم الاجتماعي.

لكل هذا يرحب كل عاقل بأن يصبح الحزب الديني حزبا مدنيا، في دولة مدنية، مرجعيته قيم الشريعة. وأوضحنا أن قيمها السمحة، قيم الحق والعدل والمساواة ومكارم الأخلاق، دونما غصب أو إكراه غير مختلف عليها وشائعة بين كل العقائد والمبادئ الإنسانية، مما يجعل برنامجه الاقتصادي هو الفيصل كأي حزب آخر.

أما إذا كانت الأهداف أبعد من مجرد سلطة في بلد أو وطن، أبعد حتى من مجرد مرجعية قيم الشريعة. إذا كان الهدف هو "الخلافة"، "الخلافة الجامعة"، الخلافة الشاملة بلاد المسلمين، التي لا يمكن أن تتحقق إلا إذا قامت الدولة الدينية في بلد معين، بلد قادر على أن يضم، بالرضا أم بالإكراه، بلداً آخر، ثم غيره من البلدان، حتى تنضوي كل أقطار الإسلام في الإمبراطوريات السابقة تحت هذه الخلافة، على حساب كل الهويات الوطنية والقومية وربما الطائفية الأخرى!! إذا كان الأمر كذلك فهو أمر متروك للتاريخ وموازين القوى الإقليمية والدولية. علاوة على كونه يأباه العقل والضمير.

صحيح أن الخلافة العثمانية سقطت في 1924، لكن منذ عام 2006 و2007 سعت كتابات مفكرين ثقات إلى تعبئة أنقياء النفوس أبرياء الضمائر، بوضوح شديد أحيانا، وبذكاء أريب أحيانا، في اتجاهين يلتقيان آخر المطاف في هدف واحد. الاتجاه الواضح الصريح يتطلع في شوق وحنين للدولة الجامعة، دولة الخلافة الممتدة من تخوم الصين حتى آخر بلاد المسلمين. والاتجاه الثاني يعلن رفض "السلطة الدينية"، وبعد أن ينهال عليها نقدا وتشريحا، ينتهي لحتمية قيام الدولة الإسلامية، لخصوصية أو خصوصيات عقائدية افترضها.

هذا السعي الدائب للقضاء على مجتمع المواطنة الديمقراطي والسعي الذي لا ينقطع لتصفية الهويات الوطنية والقومية وإذابتها في وحدانية دينية، كان لا بد أن يجعل من "العلمانية هي الحل" شعارا وطنيا وإنسانيا بامتياز، إنقاذا للبلاد والعباد من الحالمين بعودة الخلافة، والمداعبين لإيمان أنقياء القلوب لحشدهم وراء هدفهم المنشود .. لكن بعد مناقشة دعوى أهمية وضرورة الدولة الجامعة، وبعد تفنيد ادعاء الخصوصية العقائدية التي تحتم قيام الدولة الدينية، إثراء للحوار، وتأكيدا لمبدأ احترام حرية الرأي، وتعميقا للديمقراطية التي هي جزء لا يتجزأ من العلمانية.

علاوة على أن كلا الرأيين جدير بالمناقشة لصدورهما عن كاتبين يحلو ويطيب معهما الحوار، كما أنه من خلال هذا الحوار الموضوعي الجاد يتأكد ويثبت أن "العلمانية هي الحل".

هوامش الفصل الخامس

(1) هي الدراسة الهامة التي نشرها الشيخ علي عبد الرازق سنة 1925 تحت عنوان "الإسلام وأصول الحكم"، وهو قاض في المحاكم الشرعية. أثار الكتاب ضجة كبيرة وقتها، واستقال بسببها عبد العزيز باشا فهمي، وزير العدل، الذي رفض محاكمته، وذلك عندما قامت لجنة أزهرية بمحاكمته. تخرج الشيخ علي عبد الرازق في الأزهر، ودَرّس علم "أصول الدين" بقسم الدكتوراه في كلية الحقوق قبل أن يعمل بالقضاء.

(2) استقر في أذهان الناس ردحا من الزمن أن الإسلام "دين ودولة". إلا أن كتابات الكثيرين ابتداء من محمد أركون في الجزائر، وحسين مروة في لبنان، والمستشار عبد الجواد ياسين وفرج فوده ونصر حامد أبو زيد وخليل عبد الكريم من مصر، وعلي الوردي من العراق، وعبد الرزاق عيد من سوريا، إلى جوار زميله المغترب عزيز العظمة، وصولا إلى الأكاديمي كمال عبد اللطيف ومحمد عابد الجابري وعبد الله العروي وعلي أومليل في المغرب قامت بإعادة طرح حقيقة الدول التي سميت إسلامية من منظور موضوعي تقتفي أثر العميد طه حسين في البحث عن الحق والحقيقة بعيدا عن الميل والهوى.

(3) أعتقد أن كنية "الشيخين" بات يقصد بها الصديق وابن الخطاب، كما عودنا العميد طه حسين.

(4) "الجماعة" بالمفرد هي جماعة الإخوان المسلمين التي أسسها الأستاذ حسن البنا (1928). و"الجماعات" بالجمع هي كل الحركات والمنظمات التي خرجت من عباءة الإخوان المسلمين أو تكونت ذاتيا. تمارس العمل السياسي باسم الإسلام وتسعى للوصول إلى السلطة مهما كانت الواسطة. فلزم التنويه.

(5) طه حسين. المجموعة الكاملة: الخلفاء الراشدون. – المجلد الرابع. – ط 4. – بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ 1986. ص 199 - 200.

(6) عبد المعطي بيومي. الإسلام والدولة المدنية. – القاهرة: دار الهلال، 2004. (كتاب الهلال) ص 190.
عبد المعطي بيومي. خريج كلية أصول الدين. رسالته للدكتوراه في" تجديد الفكر الإسلامي في العصر الحديث".
عضو مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر.

(7) عبد المعطي بيومي. المرجع السابق. ص 191-192.

(8) طه حسين. المرجع السابق. ص 205 - 206.

(9) عبد المعطي بيومي. المرجع السابق. ص 193.

(10) القرآن الكريم. سورة آل عمران. الآية 159.

(11) القرآن الكريم. سورة الأنفال. الآية 67.

(12) ابن هشام، أبي محمد بن عبد الملك بن هشام المعافري. السيرة النبوية. - الجزء 4. – المنصورة، مصر: مكتبة الإيمان، 1995. ص 211.

(13) عبد الرحمن الشرقاوي. علي إمام المتقين. – الجزء 2. – القاهرة: مكتبة غريب، 1985. ص 83.

(14) "الشيعة القدرية" هنا تعني أشياع، أي أنصار، علي بن أبي طالب، لأن ابن تيمية يوجه خطابه هنا للرافضي، أي للشيعي. أما نسبتهم لـ"القدر" فلأنهم يرفضون كل من تولى بعد النبي، لأن قدرهم هو التولي اللدني (الإلهي).

(15) عزيز العظمة. ابن تيمية. – بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2000. ص 73.

(16) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. – الجزء 3. – القاهرة: دار الفكر، 1971. ص 210.
عند الطبري قصة طويلة عما جرى في "السقيفة" مما لا يذكره التاريخ المنمق. رفع الصحابة السيوف على بعضهم، ضرب عمر على يد البشير بن سعد بن عبادة، وثبوا على سعد بن عبادة وكان مريضا. قال بشير بن سعد إن أباه لم يبايع. وقال الطبري إنه بايع في النهاية. ومن أراد مزيدا سيجد في هذه الصفحات أن الحباب بن المنذر، مستشار النبي في بدر، هو من تصدى لعمر بن الخطاب (ر) شاهرا سيفه!

(17) طه حسين. المرجع السابق. ص 232.

(18) القرآن الكريم. سورة الحجرات. الآية 14.

(19) القرآن الكريم. سورة التوبة. الآية 97.

(20) طه حسين. المرجع السابق. ص 235.

(21) طه حسين. نفس المرجع. ص 237.

(22) احتفظ القرآن الكريم بمصداقيته لأنه نص محدد محفوظ في الصدور قبل أن يجمع في مصحف، الأمر الذي لم يتحقق للسنة

(23) عزيز العظمة. العلمانية من منظور مختلف. – بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992. ص 48.

(24) عزيز العظمة. ابن تيمية. مرجع سابق. ص 99.

(25) عزيز العظمة. نفس المرجع. ص 89.

(26) عزيز العظمة. نفس المرجع. ص 100.

(27) عزيز العظمة. نفس المرجع. ص 102.

(28) عبد المعطي بيومي. المرجع السابق. ص 112، 113.

(29) بشار بن برد (714 – 784 م) شاعر هجاء من الكبار. هجا المهدي فضربه بالسياط حتى مات.
مهيار الديلمي (ت 1037 م) شاعر بغدادي من مواليد "الديلم" فارس. مجوسي ثم أسلم على يد الشريف الرضي (970 – 1015 م) الشاعر البغدادي الكبير ونقيب الأشراف الذي جمع "نهج البلاغة".

(30) محمد بن يعقوب الكليني (ت 329 هـ، 941 م) محدث شيعي بغدادي و"الكافي" أشهر كتبه.

(31) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (385- 460 هـ) مؤسس جامعة النجف. فقيه الشيعة في بغداد في عصره. له "الاستبصار فيما اختلف فيه من أخبار" و"التهذيب"، وهما من كتب الحديث الكبار عند الشيعة.

(32) محمد أركون. نافذة على الإسلام/ ترجمة صيّاح الجهيّم. – بيروت: دار عطية للنشر، 1996. ص 75.

(33) عزيز العظمة. العلمانية من منظور مختلف. مرجع سابق. ص 56.

(34) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التيمي البكري (ت 606 هـ) إمام ومفسر عرف في زمانه بشيخ الإسلام. كتب بالعربية والفارسية شعرا ونثرا. من أهم أعماله "مفاتيح الغيب" المشهور بالتفسير الكبير، و"إبطال القياس"، وعشرات المؤلفات الأخرى.

(35) عبد الوهاب تاج الدين السبكي (ت 771 هـ) من" سُبْك" المنوفية، فهو ابن السبكي الكبير العلامة علي تقي الدين ، حجة ومؤرخ. قاضي القضاة في الشام. له إلى جوار "طبقات الشافعية" "جمع الجوامع" في أصول الفقه.

(36) محمد شمس الدين السخاوي (902 هـ) فقيه شافعي من "سخا" مصر. اشتهر في التاريخ والحديث. له أيضا "الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع".

(37) عزيز العظمة. المرجع السابق. ص 57.

(38) محمد أركون. المرجع السابق. ص 75.

(39) الخليفة العباسي الخامس والعشرين القادر بالله (381هـ - 931 م).

(40) طه حسين. المرجع السابق. ص 238.

(41) عبد المعطي بيومي. المرجع السابق. ص 34.

(42) عبد المعطي بيومي. المرجع السابق. ص 197.

(43) القرآن الكريم. سورة المائدة. الآيات 44، 45، 47.

(44) عبد المعطي بيومي. المرجع السابق. ص 218.

(45) عبد المعطي بيومي. نفس المرجع. ص 219، 220.

(46) عزيز العظمة. المرجع السابق. ص 68.

(47) ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون. – ط 5. - بيروت: دار القلم، 1984. ص 128-133.

(48) عزيز العظمة. المرجع السابق. ص 69-70، نقلا عن "قطب السرور في أصناف الخمور" لأبي اسحق إبراهيم النديم.

(49) عزيز العظمة. نفس المرجع. ص 67.

(50) عزيز العظمة. نفس المرجع. نفس الصفحة.

(51) محمد أركون. المرجع السابق. ص 81، 82.

(52) لم يكن القضاء مستغرقا كل الفاعلية القانونية في تواريخ الإسلام، بل كانت هنالك فاعلية خارجة عن نظامه هي" المظالم" التي يصار فيها إلى ‘‘الخروج من ضيق الوجوب إلى سعة الجواز،’’ حسب الماوردي في "الأحكام السلطانية والولايات الدينية". هكذا تقوم "المظالم" مع أختها الصغرى "الحسبة" على ‘‘الرهبة المختصة بسلاطة السلطنة وقوة الصرامة.’’ فالمظالم ولاية جارية في معنى ‘‘الحكم بين الخصوم بأحكام السياسة’’، كما جاء في "مآثر الأنافة في معالم الخلافة" للقلقشندي.

(عزيز العظمة. المرجع السابق. ص 63.

(53) عزيز العظمة. نفس المرجع. ص 66.

(54) طه حسين. المرجع السابق. ص 241، 242.

(55) الملك الناصر محمد بن قلاوون تاسع المماليك البحريين. ارتقى كرسي السلطنة ثلاث مرات (1293-1294م)، (1298-1308م)، والثالثة (1308-1340م). أحد من قاتلوا التتار.

(56) عزيز العظمة. ابن تيمية. مرجع سابق. ص 73.

(57) محمد أركون. المرجع السابق. ص 109.

(58) البويهيون أسرة فارسية من أصل ديلمي حكمت من 932-1055م. أسسها أبو شجاع بويه. استولى أبناؤه عماد الدولة علي، وركن الدولة الحسن، ومعز الدولة أحمد على أصفهان وشيراز وكرمان وبغداد (945م)، حتى أصبح أمير المؤمنين ألعوبة في أيديهم، إلى أن انتصر عليهم السلطان السلجوقي طغرل بك (1055م).

الفصل السادس

"لقوم يتفكرون" .. ويا ليتهم يتذكرون

"إن مخالطة الأغراب، لا سيما إذا كانـــــوا من أولي الألبـاب، تجلب للأوطان المنافع العموميـــــــــــــة... والبلاد الإفرنجية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التي لا ينكر إنســــــــــــان أنها تجلب الأنـس وتزيّن العمران .... ويتعلقون بالحرية، حتى أنه لا تطول ولاية ملك جبار ولا وزير اشتهر بينهم أنه تعدى مرة وجار!"

رفاعة الطهطاوي (1)

لم أكن أنوي العودة للحديث عن "الخلافة الإسلامية" مكتفيا بما سبق ذكره من تجربة شعوبنا السيئة مع هذه الإمبراطورية التي لم تختلف عن سابقاتها الفارسية والرومانية في شيء، سوى أنها كانت تعلن أنها تدين بالإسلام بدلا من المجوسية الفارسية، أو الوثنية الرومانية والتي أصبحت في أواخر أيامها مسيحية. إمبراطورية أموية، أو عباسية، أو عثمانية، كان همها الأساسي، وربما الوحيد الذي يربطها بالبلدان المفتوحة، هو الخراج والجزية. بل كثيرا ما كان يغض الطرف عن "الدعوة"، أو حتى عن انتشار الإسلام، إذا كان لأي منهما أثر سلبي على الجزية والخراج.

كما لم يكن في مخططي الدفاع عن العلمانية والعلمانيين، لضعف منطق المتصدين لها ولهم بوصفها معادية للإسلام وبوصفهم ملحدين، وطوفان هذه المجردات المطلقات التي لا تقوم على أساس. خاصة بعد تعرضنا لمفهوم مرجعية الشريعة وحتمية صيرورتها لاجتهادات انتقائية بشرية، علاوة على إضرارها بوحدة المجتمع وإغفال أنه لا يتكون من مسلمين فقط.

غطى إيماني بأن الإسلام الذي أتى به محمد (ص) لم يُقِم دولة دينية، ولم تقم ما سميت بدولة الإسلام الجامعة إلا إثر الانقلاب الذي قام به الطلقاء في تمردهم على الخليفة الراشد الرابع عليّ، وقيام دولة "الملك العضوض" الوراثية. غطى هذا الإيمان حتى على إعلان الأستاذ البنا عن قيام جماعة الإخوان المسلمين بعد سقوط الخلافة الإسلامية بأربع سنوات. ثم جاءت ثورة 1952 ليعم تأييدها جماهير أمة تزحف لتحتل مكانها في عالم النصف الثاني من القرن العشرين. حتى إذا ما تعثرت وغاب صاحبها، وسقطت نتيجة لهذا التيارات القومية المختلفة، ثم حدث الانهيار المدوي للاشتراكية الدولية، عادت الجماعة والجماعات للظهور، في مد متواصل سموه صحوة إسلامية. حتى بعد أن حدث هذا، ساد الظن في البداية أن هذا رد الفعل الطبيعي للجماهير التي تساقطت أمامها تباعا كل راياتها وشعاراتها فلم تجد غير الله تلجأ إليه .. ساد الظن أنه مد لا يلبث أن يتلوه جزر، على الأقل بحكم طبائع الأشياء.

كان طبيعيا أن يبرز من جديد، وسط هذه الظروف، شعار "دين ودولة". لم تعد الجماعة وحدها، بل ظهرت إلى جوارها جماعات. وإن ظلت هي الشقيقة الكبرى والأم الرؤوم التي لا ترضى عن إرهاب الصغار المدمر، محافِظَة على وقار الكبار المُحَذِّر.

المال والسلاح والمد الشعبي يصيب بالخيلاء ويسكر بلا خمر. فإذا ما تضافر هذا مع غطرسة القوة والعزة بالكثرة، يفضل الكثيرون الانحناء للعاصفة. مع هذا، ورغم كل هذا، كان ممكنا أن يدور الصراع داخل نطاق الأفكار، على أسس من الديمقراطية والحوار، إلا أنه مع قيام النظام الديني في إيران، ومن بعده النظام الديني في السودان، بعد عودة طالبان للظهور بقوة في أفغانستان، والمحاكم الشرعية في الصومال، استقلال "حزب الله" المسلح بجنوب لبنان في عداء سافر للديمقراطية، وانتزاع "حماس" لقطاع غزة في ظل الاحتلال الإسرائيلي. الانقسام الشيعي السني في العراق في ظل الاحتلال الأمريكي، وتحالف النظام السوري مع الجمهورية الإسلامية في إيران. كل هذه الظواهر والأحداث المنذرة كان من الممكن أن تكون محفزة للقوى الديمقراطية المصرية والعربية للمزيد من النضال ، المزيد من التضامن بين القوى الديمقراطية على المستوى

العارفين، لم تكن العلمانية من أسقطت كون الدين، أي دين، هو الأصل والمعيار والإطار، خاصة فيما يتعلق بالدول والنظم وشرعية الحكم، بل كان الفكر الإسلامي نفسه هو، ومنذ النصف الثاني من القرن الأول الهجري، من رفع راية العقل الإنساني وأعلن أن "العقل مدرك والدين مخبر". إن من يعلي عقل الإنسان، لا يصدر عن غير الدين، بل يلتزم كلام أصدق القائلين }وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون{ (سورة النحل. الآية 78)؛ }أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها { (سورة الحج. الآية 46)؛ }قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون{ (سورة الزمر. الآية 9)؛ }قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون{ (سورة الأنعام. الآية 50)؛ }اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم{ (سورة العلق. الآية 3-5). آدم، الإنسان، هو خليفة الخالق على الأرض، من سجدت له الملائكة. الإسلام، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ليست محض تعويذة غيبية، لا ولا مجرد إعلان عن الإيمان، بل هو، كما يأمر القرآن بني الإنسان قد أوجب إعمال العقل حتى يتعرف على مصادر الشرعية ومعايير الاحتكام. العقل ولا شيء غير العقل هو الإطار المرجوع إليه في النظم الاجتماعية والسياسية وأنماط السلوك، فالعقل مدرك والدين مخبر. العقل عمل ويعمل لما فيه خير الإنسان الذي من أجله جاء الإسلام بالقرآن الكريم ليؤكد سيادته بنعمة العقل. فالعلمانيون عندما يعملون العقل لا يصدرون عن غير الإسلام وغير الدين.

صحيح أن الأشعرية كانت دائما ترفض العقلانية، بل إن أبا الحسن الأشعري، وهو المعتزلي العقلاني السابق، وتلميذ شيخ المعتزلة أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي[(2)]، هو من سعى "لمحاربة العقل بالعقل" لمواجهة علم الكلام المعتزلي. فكلما سلط المعتزلة الضوء على مسؤولية الإنسان عن أفعاله، كلما ركز الأشاعرة على أن الله فعال لما يريد وهو قادر على كل شيء. والحقيقة أن قدرة الله المطلقة، المنزهة عن الجدال، لم تكن هدف الأشاعرة وأنصارهم، بل كان هدفهم تبرير أن الجور وكافة المظالم تقع بقضاء الله وقدره، لا من استبداد الحكام وفسادهم .. وعبثا ذهبت صيحة الحسن البصري ‘‘الله لا يأمر بالمعاصي.’’[(3)]

الحضور العقلاني في التراث الإسلامي

نسبة كل شيء للإسلام، وتعليق كل شيء بالقضاء والقدر قضية تململ منها العقل المسلم منذ فجر الإسلام، الذي جاء ليكرس جدارة الإنسان بأن تسجد له الملائكة، وأن ما في السماوات والأرض مسخر له، فكان على عقل الإنسان أن يعمل ما دام بهذه المنزلة، وأن تصدر أفعاله بإرادة منه لا رغما عنه. من هنا نبتت بذرة الرفض لـ"جبرية" تصادر إرادة البشر مع وجود ما يدعم حرية الإرادة في القرآن، ‘‘من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها....’’[(4)] من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها. إلى جوار ما يدعم الجبر }وما تشاءون إلا أن يشاء الله....{[(5)] وكان في السُنة ما يدعم الجبر "كل مسير لما خلق له"، وما يدعم الاختيار ‘‘أنتم أدرى بشؤون دنياكم.’’ كما أننا حتى عندما نجد عند أبي حامد الغزالي ‘‘علية واجب الوجود هي العلية

الوحيدة ليس لوجود الإنسان فحسب بل لأفعاله!" ينبري له بعد ألف عام الشيخ محمد الغزالي في "كيف نتعامل مع القرآن" ليقول، " لقد انتزعنا آية } والله خلقكم وما تعملون{ من سياقها لنقول إن العمل الذي نؤديه هو من صنع الله ... ونسينا أن هذا الكلام لو صح ما كان عبدة الأصنام مسئولين لأنهم كانوا وأعمالهم في وثنيتهم مخلوقة لله فما عليهم من ذنب." لقد أعاد الخطاب السلفي صياغة العقل صياغة لا علاقة لها بالأصل القرآني، بل خاضعة للسلطة السياسية في زمانها والظروف المحيطة بها. مع هذا كان العقل والتفكير العقلاني جزءاً لا يتجزأ من الحياة الفكرية الإسلامية، مرسيا مبدأ مطابقة صريح المعقول مع صحيح المنقول ليدخل في صراع أبدي، فحوى ومعنى، مع مجرد النقل والإتباع. ولم يكن الصراع مجرد جدل لاهوتي حول قضايا إيمانية، بل كان مرتبطا بالواقع السياسي والتاريخي الذي تصارعت فيه الأحزاب السياسية منذ ظهور الخلافة.. وما زالت تتصارع حتى يومنا هذا.

أثارت العقلَ المسلمَ في ما بين النصف الأول والنصف الثاني من القرن الهجري الأول قضيةُ اختزال الإنسان في الإسلام والمجتمع في العقيدة. فالأسفرايني(6) يقول مثلا، "ظهر في أيام المتأخرين من الصحابة "القدرية" كمعبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم"... أما الموسوعي التركي طاش كبرى زاده فقال،" كان الخلاف يتدرج شيئا فشيئا، إلى آخر أيام الصحابة، حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد... وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأمور إلى الله تعالى وهلم جرا، إلى أن ظهرت قواعد الاعتزال."(7) ولما كانت الظواهر الفكرية لا تنشأ فجأة دون تمهيد، ولا بمعزل عن المجتمع، فمن المقطوع به أن قضية إرادة الإنسان ارتبطت بواقع سياسي في جوهره، ديني في مظهره، كما سبق أن قلنا في فصل سابق. لهذا ورغم تململ العقل حول هذه القضية منذ فجر الإسلام فإن القاضي عبد الجبار(8) يعيدها إلى "أول من قال بالجبر وأظهره معاوية ... أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ليجعله عذرا في ما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماما وولاه الأمر وفشا ذلك في ملوك بني أمية."

لو كان الإسلام أصل الشرعية لما احتاج نبي الإسلام لبيعة في "المدينة"، ولا عقد وثيقة مع أهلها. إن مقولة إن "الإسلام أصل الشرعية" مقولة "أشعرية"، استهدفت دعم شرعية سلطة فاقدة للشرعية، استندت إلى "الشوكة" في ظروف محددة، في مواجهة فكر إسلامي معارض للاستبداد والجور ومطالب بالعدل والمساواة.

"الإسلام أصل الشرعية" كلام تجريدي ومطلق، إذ لا مرجعية تحدد لنا ماهية الإسلام غير القرآن والسنة. ولما كنا بصدد الحديث عن الدولة ونظام الحكم، فكلا المرجعيتين خلو من شروطها، كما سبق أن أوضحنا.

العقل الإنساني عرف الخير والشر

أعتقد، بعد أن أعطينا الفكر الإسلامي حقه، أنه بات واجبا علينا طرح عدة أسئلة منطقية. إذا

كان الإسلام "أصل الشرعية" فإلام استندت شرعية "رب الأسرة"Pater familias ، وشرعية شيخ القبيلة، وشرعية جميع الأنظمة قبل ظهور الإسلام؟ ماذا عن مشروعية الشرائع التي أتت بها الرسالات السماوية السابقة على الإسلام، التي اعترف بها الإسلام، وما ترتب عليها من أحكام؟ ماذا عن النظم الاجتماعية والسياسية التي كانت ثم تغيرت وتطورت منذ أن كان الإنسان وقبل ظهور الإسلام؟

لا يمكن اختزال كل هذا في مقولات مثل "الجاهلية"، "الظلمات"، "الفوضى" .. وما شابه. كان هنالك مفكرون عظام من كل الأجناس: فراعنة ويونان ورومان وصينيين. كانت هنالك الإسكندرية وأثينا منارات حضارة ترفع شعارات "الفضيلة" و"السعادة". ويجب ألاّ ننسى أن البشرية خلقت من ذكر وأنثى وجعلت شعوبا وقبائل للتعارف في سلام، لأن أكرمها عند الله أتقاها.. وأترك التقوى لتقدير كل لبيب. ناهيك عن شرعية النظم العالمية المعاصرة التي لا تدين بالإسلام. هل نعتبر بعض النظم في العالم العربي وأفريقيا أكثر شرعية لأنها مسلمة؟! أترك الإجابة للقارئ.

قضية نظرية أخرى، ولا مجال فيها للاختلاف. هل خلق الإنسان من أجل الإسلام أم ظهر الإسلام من أجل الإنسان؟ لو خلق الإنسان من أجل الإسلام لما تركه "الحكيم العليم" ملايين السنين بدونه، لكن الإسلام ظهر في القرن السابع الميلادي ليجعل حياة الإنسان أفضل، وليثبت في وجدانه، كل ما توصل إليه من قيم إنسانية هداه إليها عقله.

وأخيرا وليس آخرا أعود وأتوسع فيما سبق وأشرت إليه في عجالة: الإنسان هو الأصل. هو الكائن المريد المختار الساعي دائما لتحسين ظروف معيشته. هذا الإنسان هو من سعى دائما، منذ وجد، للتعرف على خالقه وخالق الكون كله ليشكره على نعمائه، متعبدا في رحابه. وهل أصدق من القرآن، حيث يروي في سورة الأنعام كيف كفر إبراهيم بأصنام أهله وبدأ يبحث عن خالق الكون؟ تطلع للكواكب فظنها ربه، فلما أفَلَتْ لم يقنعه الأفول، فتوجه للقمر الأكبر والأعظم، لكنه أفل أيضا، ثم سأل مبدع الكون أن يهديه، وعندما سطعت الشمس باهرة توجه إليها، لكنه برأ من عبادتها لأفولها، واتجه متعبدا لمبدع الكون خالق السماوات والأرض. لم يكن إبراهيم وحده من كان يبحث عن الله، قبل إبراهيم بآلاف السنين تطلع المصريون القدماء حولهم بحثا عن خالق هذا الكون. أجمع علماء المصريات أن فلسفة الوجود المصرية تجمعت في نظرية الأصول لا الظواهر، فكانت: في البدء كان "نون" موجودا وحيدا في الوجود محيطا أزليا مظلما. كان "نون" إله الماء، تلاه "رع" الشمس، ثم "شو" الهواء، فـ"جِب" الأرض، و"نوت" السماء. خمسة آلهة هي مصادر الحياة الخمسة واتخذوها آلهتهم، وسبّحوا بمجد "آمون رع".

أيها الموجد الذي لا موجد له

أيها الواحد الأحد

الذي يطوي الأبد.

(هو الأول والآخر، ليس قبله شيء ولا بعده شيء. هو الواحد الأحد. هي مفاهيم تعود إلى الألف الرابعة قبل الميلاد).

image
not
available

للأرض الحياة والازدهار والنماء. كل هذا جعل الأستاذ عباس العقاد يشير إلى أن طقوس من ديانة "ميتهرا" فيها شيء من المسيحية لتطابق الميعاد مع عيد الميلاد والقيامة المسيحيين. ولم يجد الآباء المسيحيون ردا على هذا، إلا أن ‘‘الشيطان بدأ بمحاربة الإيمان المسيحي من قديم الزمان، فجعل ديانة ميتهرا تسبق المسيحية في الظهور.’’[11]

النهب السلطاني العثماني

منذ خلق الإنسان، منذ دب على الأرض، وهو يبحث عن خالق الكون ليشكره على نعمائه، ليتعبد في محراب فالق الإصباح .. الذي ليس كمثله شيء. الإنسان هو خليفة الله في الأرض، رغم اعتراض الملائكة مخافة أن يفسد فيها ويسفك فيها الدم. لكن الله يعلم ما لا يعلمون. بل إن علم الإنسان يفوق علم الملائكة الذين لا يعلمون إلا ما علمهم ربهم. لا ولم يرفض هذه الحقيقة إلا إبليس، لأنه أبى واستكبر وكان من الكافرين.[12]

علم الإنسان يفوق علم كل المخلوقات، الإنسان الذي قاد تطور الحياة والوجود منذ بدء الخليقة حتى اليوم، هو، وهو وحده، الجدير بأن يكون مصدر الشرعية معيار الاحتكام وإطار المرجعية. لم يرفض هذه الحقيقة ولا استكبر إلا إبليس. حتى رسول الله، من لا ينطق عن الهوى، عندما رام شرعية في "المدينة" استمدها من بيعة أهلها، رضا يهودها قبل أنصارها. الإنسان أصل الشرعية، معيار الاحتكام مصلحته، والأحسن الأفضل له هو الإطار المرجعي في النظم الاجتماعية والسياسية. أما أنماط السلوك التي وضعها، ناضل من أجلها، ومات دونها، فكان إطارها المرجعي دائما وأبدا ما لا يمس أمنه وماله، ما لا يمس حريته ولا مساواته مع أقرانه في الإنسانية. تلخص كل هذا وتبلور في قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" و"دفع مضرة خير من جلب منفعة". هذا رأي الشرع والمنطق والتاريخ سقناه حتى لا يقال إن العلمانية تسقط هذا الأمر. بل إن من يسقط هذا الأمر جانب من الفكر الإسلامي لم يعرف غير الأمر الواقع، شرعية "الشوكة"[13]، و"ألف عام جور خير من ساعة بلا إمام!" التي أتت على تشكيلات عدة باختلاف الروايات.

احتاج مني الحوار السابق لكل هذه الصفحات لأنها كانت مواضيع "كلامية" يدخل العقل فيها في صراع مع العقل، والكلام فيها في صراع مع الكلام، مما زخرت به صفحات علم الكلام الإسلامي. إلا أنني بعد ذلك أواجه الجانب اليسير من الحوار برفض نظرية ظهور العلمانية مع بدايات النهضة التي قام بها السلطان محمود الثاني في استانبول ومحمد علي في القاهرة، وأن ‘‘صلة الإسلام كانت هي المفهوم السائد حتى بدايات القرن التاسع عشر!!’’ كما جاء في "الحوار الإسلامي العلماني". هو حديث يحدوه امتعاض من العلمانية مع حنين دافق يشيع من بين السطور للانتماء السياسي للجماعة الإسلامية، و‘‘إحياء القوة العثمانية في ثوب جديد.’’ يصحبه تأكيد لا يتطرق إليه شك في أن ‘‘محمد علي بدأ وانتهى وعاش عثمانيا مسلما،’’ استنادا إلى شفيق غربال في كتابه "محمد علي الكبير". تركت القرآن وعلم الكلام يرد عني في السابق، وسأترك المؤرخين الثقات والمفكرين المشاهير، إسلاميين وأكاديميين، يردون في هذا الجانب من الحوار، إذ إن جانب

وقائع التاريخ وحقائقه ليس محل جدال.

المفهوم السائد في مصر قبل محمد علي

بداية لم يكن نظام السلطان محمود الثاني (1808-1839) ولا محمد علي (1805-1849) نظاما علمانيا. أما عن كون ‘‘صلة الإسلام هي المفهوم السائد،’’ فإنه إذا كان المقصود بصلة الإسلام هو إسلام غالبية المصريين فهذا شيء، أما إسلامية العلاقات مع الحاكم والحكم فهذا ما ينفيه التاريخ، وسأتركه للمؤرخين والباحثين. يتحدث لويس عوض عن العصر المملوكي التركي الذي كان يقوم على مبدأ إقامة دولة احتكارية يتركز فيها الاقتصاد في أيدي السلاطين ‘‘بما في ذلك سك العملة والزراعة والصناعة والتجارة والنقل المائي!’’(14) مما أدى لانهيار الاستثمار الفردي. يؤكد هذا الكلام ابن خلدون في مقدمته: فإذا استفحلت طبيعة الملك وحصل لصاحب الدولة الاستبداد على قومه قبض أيديهم عن الجبايات ... فينفرد صاحب الدولة حينئذ بالجباية أو معظمها ... فتكثر ثروته وتمتلئ خزائنه... وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان ... لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات ... وهو غلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا....(15) تحولت وظيفة السلطان، بل ورسالته في العصر العثماني، إلى مجرد وسيلة لملء خزائنه بالمال. وفي ابن إياس، المؤرخ الوحيد الذي سجل تفصيلا ما حدث في القاهرة من 922 – 928 هـ ، فترة الفتح العثماني لمصر وسوريا، فعاصر وشاهد بنفسه ما يرويه من أحداث، نجده يقول إن كبار التجار وأرباب الصناعات تحولوا إلى ما معناه، وكلاء للسلطان، ‘‘كانوا عادة يجمعون من عمليات الوساطة هذه ثروات طائلة، لكن السلطان كان ينقض عليهم بالمصادرة باستمرار.’’ ورغم انقضاض السلطان عليهم، يقول ابن إياس عن هؤلاء الوسطاء، ‘‘صاروا هم الملوك يتصرفون بما يختارونه من الأمور، ولاسيما ما فعلوه في جهات الشرقية والغربية وجهات الصعيد، ووضعوا أيديهم على رزق الناس والإقطاعات، استدرجوا إلى أخذ أموال الأوقاف... فغنموا في هذه السنة أموالا جزيلة من البلاد بما أخذوه من خراج الناس!!’’(16) ويضع المؤرخ الكبير عبد الرحمن الرافعي النقاط فوق الحروف عن الحياة الإسلامية التي عاشتها مصر في ظل الحكم العثماني، وفي الحقيقة في ظل "الوالي" و"الوجاقلية"، رؤساء الجند، وما نجم عن صراعات الولاة مع قادة الجند من ‘‘عودة المماليك وتسمية زعيمهم "شيخ البلد"، الذي كان له نفوذ لا يعارض وكلمة لا ترد.’’ وليس أدل على هذا من توالي اثنين وعشرين واليا على مصر في النصف الأخير من القرن السابع عشر. كان الواحد منهم يشتري منصب الولاية من الآستانة ‘‘... ويظل الباشا في منصبه لا عمل له إلا جمع المال واستصفاؤه من أهله بمختلف وسائل النهب إلى أن يغادر منصبه.’’(17) كان الباشا يدفع قبل تعيينه نصف مليون ريال، على الأقل، ولا تجدد ولايته سنة أخرى إلا بمائة ألف. علاوة على خراج سنوي 600 ألف للباب العالي، غير الهدايا العينية من أرز وغلال. ‘‘كما تؤول إليه تركات المتوفين بلا عقب.’’(18) وحتى لا ينتابنا أي شك أن الإسلام كان بمنأى عن كل هذا، فقد كان النظام القضائي يتولاه أربعة قضاة يمثلون المذاهب الأربعة، علاوة على قاضٍ عثماني "أمين القضاة". ثم ألغى سليمان القانوني(19) هذا النظام وعين "قاضي مصر" التركي ويعاونه

ثلاثة نواب. ‘‘كانت مناصب القضاء تباع وتشترى، وتعرض في سوق المساومة، فترسو في سوق المساومات على من يدفع الثمن الأعلى ... ولا جرم أن كانت وظيفة القضاء في ذلك العصر موضع الزراية في نظر الجمهور والعلماء.’’[20] ناهيك عن قضاة لا يعرفون لغة المتقاضين، فكان المترجمون سادة الساحة يقبضون من المتقاضين ويعطون القضاة نصيبهم.

هكذا كان النظام الذي ساد الحياة في بداية القرن التاسع عشر، وليس الإسلام كما يقول طارق البشري. لهذا لم يكن المفكر الإسلامي محمد عمارة مخطئا عندما قال ‘‘ في أواخر القرن الثامن عشر كانت الأغلبية الساحقة من أجزاء الوطن العربي رازحة تحت نير الاستعمار التركي، غارقة في ظلمة التخلف العثماني، لا تتجاوز حياتها الفكرية عوالم الشعوذة والدجل والخرافة.’’[21] قال هذا في 1973، ثم عاد وأكد عليه في عمل آخر في 1988 و2007، بل ويفرد فصلا كاملا عن "مشيخة الإسلام العثمانية" فيصفها بأنها ‘‘أرادت أن تحمي كل المواريث المتخلفة والرجعية التي شابت نقاء فكر الإسلام السياسي ... ذلك أن مشيخة الإسلام هذه كانت تعمل جاهدة لإعاقة حركات التحرر الوطني العربية عن طريق إشاعة الفكر الديني المؤسس على الخرافة والشعوذة والمثبط لهمم الشعوب ... وأخيرا مناهضة حركة التجديد والإصلاح الديني، وبخاصة ما يعتمد منها على العقل والعقلانية، بزعم أنها غريبة عن البيئة الإسلامية، وافدة من أوروبا....’’[22]

لا أحد، لا المؤرخ الكبير ولا المفكر العلماني ولا المفكر الإسلامي، لا أحد يشارك الأخ طارق البشري هذا الحنين للجامعة الإسلامية، والدولة الإسلامية الجامعة، على الأقل في صورها ونماذجها التي شهدها التاريخ. كما أن المشروع السياسي الذي عمل محمد علي على تحقيقه لم يقم على سيادة الشريعة الإسلامية كإطار مرجعي لنظام الحقوق، وفكرة الانتماء للجماعة الإسلامية، فهو لم يكن كله ولاء للدولة العثمانية، يذهب لحرب الوهابيين بناء على طلبها، ويحارب اليونانيين لنصرتها في بلاد "الرومللي"، كما يقول طارق البشري.[23] أما أن يكون محمد علي قد سلك في حروب الشام مسلك العمل الانقلابي على الباب العالي ليتحدى "المؤسسة السياسية الحاكمة في الدولة العثمانية"، لكنه تحدٍّ يجري "في إطار الدولة العثمانية"، فلست أدري كيف يجري تحدي المؤسسة السياسية الحاكمة في الدولة في إطار الدولة ذاتها؟! كانت حركة إصلاحية إذن؟! أعتقد أن التاريخ هو الأقدر على الإجابة.

نفاذ صبر الأمة من مظالم "المشيخة"

لم تكن مظالم سلاطين آل عثمان وحدها التي عانى منها من نكبوا بحكمهم، لأنه منذ أن بدأت الدولة العباسية في الانهيار، إثر عصر المأمون، سادت بلاد المسلمين رغبة عارمة في التحرر من هذه النظم الاستبدادية بمختلف أشكالها. فتعاقب على حكم مصر سلطنات طولونية (868 م)، إخشيدية (935 م)، فاطمية (969 م)، أيوبية (1171 م)، مماليك بحرية (1257 م) وكانت كلها تتغطى بشرعية خليفة بغداد مقابل مبلغ من المال يدفع له لتنفرد هي بحلب البقرة حتى آخر قطرة من دم شعب مصر. وبالطبع لم يكن العثمانيون أرحم عندما تم غزو مصر في 1517 ليسود في

على حلب.

أوردت كل هذا لا لمجرد سرد التاريخ، بل لأدلل على أن: 1) السلطنة العثمانية لم تكن "دولة جامعة" ولا "جماعة إسلامية"، بل سلطنة احتلال غشوم لا يعنيها سوى ما يرسله الوالي من أموال الجباية. 2) إن محمد علي لم يكن سابقة في خروجه على الدولة العلية، حتى يقال "بدأ وانتهى وعاش عثمانيا مسلما "، بل سبقه من كانوا أقل منه. 3) إن محمد علي شاهد أحوال المصريين، خاصة الفلاحين الذين كانوا في حالة يرثى لها من الجهل والفاقة، ووقوف إمبراطورية "الرجل المريض" عاجزة أمام الصراع الفرنسي الإنجليزي للسيطرة على مصر لتأمين طرق التجارة مع الشرق. علي بك الكبير وقع معاهدة مع إنجلترا (1769) جددها أبو الدهب مع وارن هاستنجز (1775). كما وقع الفرنسيون اتفاقية تيرجو- مراد حول فيها المملوك امتيازات إنجلترا إلى فرنسا. ولم يكن المملوك معنيا بـ"الجامعة الإسلامية"، بل بمن يدفع أكثر، فنقضها مراد بك نفسه بمعاهدة مراد - بلدوين (1794)، مما كان من الأسباب المباشرة للحملة الفرنسية (1798). هذا ولا يستبعد لويس عوض ‘‘أن يكون الأمير همام قد جنح إلى التفاهم مع فرنسا ... لإقامة حكم وطني عربي – مصري ينهي عصر المماليك المتفاهمين مع إنجلترا.’’ بل في مقدورنا أن نقرأ في ثورة همام وفي نظامه الملامح الأولى لحكم جمهوري من نوع ما، مما جعل الطهطاوي ‘‘يقارنها بنظام لويس فيليب أو الملكية المنتخبة.’’(29)

فأين هي، وسط كل هذا، ‘‘صلة الإسلام التي كانت المفهوم السائد حتى بدايات القرن التاسع عشر؟!’’

ليس هذا فحسب فالجبرتي يروي كيف استقبل المصريون باشا مصر الجديد وفي صحبته باشا جدة ‘‘ووقع قبل ورودهما بأيام فتنة بالإسكندرية ... بسبب قتيل من أهل البلد قتله بعض أتباع السردار [نائب حاكم الثغر] ... فقبضوا على السردار ... وجرسوه على حمار، وحلقوا نصف لحيته وطافوا به البلد ... وهم يضربونه ويصفعونه بالنعالات.’’ ووصل الباشا والبلد على هذه الحال (1199 هـ).(30) وكان أهم دليل وأنصعه على رغبة مصرية عريقة عميقة في السيادة والاستقلال، هو وثيقة الحقوق والواجبات بين الحاكم والرعية التي تحدث عنها الجبرتي تحت عام 1209 هـ (1795 م)، بعد عشر سنوات فقط من أحداث الإسكندرية. ‘‘وانحط الأمر على أنهم [الوالي والمماليك] تابوا والتزموا بما شرطه العلماء عليهم ... أن يدفعوا 750 كيسا موزعة ... وأن يكفوا [الوالي والمماليك] أتباعهم عن امتداد أيديهم إلى أموال الناس ... ويسيروا في الناس سيرة حسنة. وكان القاضي حاضرا بالمجلس فكتب حجة عليهم بذلك وفرمن عليها الباشا وختم عليها إبراهيم بك.’’(31) كانت حجة 1795 خطوة نحو بلورة فكرة الدستور التي لم تظهر إلا بعد ثلاث سنوات عند توقيع نابليون "فرمان الشروط" أو "الشرطة" La Charte، أي الميثاق إثر وصول الحملة الفرنسية.

واقع التاريخ يناقض الأوهام المزعومة

بات واضحا أن حيوية شعب مصر هي التي أوصلته إلى النظام المدني وليس العلماني، وأنه لم يكن هذا الشعب الخامل الذي ينتظر حتى تأتيه العلمانية من السلطان محمود أو حتى من محمد علي، إذ كان على اتصال بالعالم من قبل الحملة الفرنسية ومن قبل محمد علي. كما يجب ألا ننسى أن مصر كانت دوما تقاطع طرق دوليا تمر بها الحضارات والثقافات من كل الأجناس. لئن كان في الأزهر مشايخ لم يعنوا بغير جمع المال، أو قنعوا بعلوم "الفقه والمنقول والوسائل، ونبذتم المقاصد" معتبرين العلوم الرياضية "من فروض الكفاية إذا قام بها البعض سقطت عن الباقين!" فلم يكن كل المشايخ عبد الله الشبراوي وسالم النفراوي وغيرهم، بل كان فيهم أيضا الشيخ حسن الجبرتي (والد المؤرخ) والشيخ حسن العطار الذي أخرج كوكبة النابهين التي قادها رفاعة الطهطاوي وإبراهيم الدسوقي ومحمد عياد الطنطاوي ومحمد عمر التونسي. نعم، فشلت الحملة الفرنسية عسكريا، إلا أن أحدا لا يستطيع أن ينكر أن بعثتها العلمية نجحت في "تنبيه وتحريك الحس الوطني والشعور القومي فتساءل وتخيل ... وراودته أحلام البعث والنهضة والإحياء التي ترتكز على دخول حلبة الإنسانية الواعية من جديد ... فمن المفيد والممكن، بل من الضروري أن ندخل نحن الميدان من جديد، بعد أن تخدرنا بالخرافة في كهف المماليك والعثمانيين لأكثر من خمسة قرون، فنأخذ عن أوروبا ونصل هذا الزاد الحضاري المشرق من صفحات حضارتنا القديمة."(32) هي كلمات المفكر الإسلامي محمد عمارة، بينما لا يرى الأخ طارق، صاحب الحوار، في أوروبا والغرب عامة غير مَصْدر "للمصرية السياسية، أي المصرية كانتماء سياسي وجامعة سياسية لا تعتمد في الأساس على الدين! هذه المصرية السياسية شبت بسبب فشل مشروع محمد علي ... ظهور النخبة الحاكمة المنفتحة على الغرب ... في إطار العزلة المصرية والهيمنة الغربية الوافدة." وتهال كل الأتربة على عناصر تكون الموقف العلماني السياسي المزعوم والوافد من الغرب. مع أن رفاعة الطهطاوي قال منذ أكثر من قرن من الزمان "... سيظهر لك فضل هؤلاء النصارى في العلوم عمن عداهم، وبذلك تعرف خلو بلادنا من كثير منها، وأن الجامع الأزهر المعمور بمصر القاهرة، وجامع بني أمية بالشام، وجامع الزيتونة بتونس، وجامع القرويين بفاس، ومدارس بخارى، ونحو ذلك كلها زاهرة بالعلوم النقلية وبعض العقلية ... والعلوم في مدينة باريس تتقدم كل يوم، فهي دائما في الزيادة."(33) مع ذلك نرى بعض كتابنا المعاصرين يرجعون فشل مشروع محمد علي إلى عدم الاعتماد على الدين، والانفتاح على الغرب الذي أدى إلى هيمنته. أي أن المصريين قُصّر!! في حاجة دائما إلى سلطة دينية لحمايتهم من الهيمنة الغربية والتقدم العلمي. فما بالك والحديث الشريف يقول "خذوا العلم ولو في الصين".. أم سيتذرعون بأنه حديث موضوع. إنها نظرة مؤسفة للدين وللمصريين سواء بسواء. مع أنه لا الوطنية المصرية ولا العلمانية، التي لم يكن لها وجود في بلادنا آنذاك هي التي أدت إلى فشل مشروع محمد علي، بل كان تحالف "الدولة الإسلامية الجامعة" مع الغرب في اتفاقية لندن 1840. وكان قهر إمبراطورية الرجل المريض واستبدادها هو ما أدى إلى زوال هذه الإمبراطورية وخلاص جميع الشعوب منها.

هكذا نستطيع أن نقول إن الدولة الإسلامية الجامعة أو الجامعة الإسلامية، سمها ما شئت، أي الدولة العثمانية لم تندثر ويطويها التاريخ لخيانة العلمانيين أو لثقافة الغرب الوافدة، بل لتخلفها وطغيانها. أما العرب، وفي طليعتهم مصر، فقد أثبتوا أن تاليران(34) كان واهما عندما ظن أننا

سننحاز للفرنسيين، بل أثبتنا أننا نرفض الحكم الأجنبي أيا كان. أخطأ تاليران وأصاب نابليون الذي أدرك أن الشعوب العربية تنتظر رجل الأقدار ‘‘الذي يحدث التغيير على يديه...’’ ولم يكن "رجل الأقدار" نابليون، بل كان محمد علي صانع نهضة مصر الحديثة.

باختصار شديد، حتى لا ندخل فيما يبعدنا عن موضوع الحوار والكتاب، سأترك التاريخ ينفي أي علاقة لمشروع محمد علي بالعثمانيين ودولتهم الجامعة، غير الخلاص منها ومن نيرها.

بيعة إجماع لمحمد علي

شاركت فرقة البكباشي محمد علي الألبانية (1801) في طرد الفرنسيين من مصر. ‘‘آثر التمهل في البداية ليقرر موقفه من المنتصر وأسلوب التعامل معه.’’ إثر انتصار العثمانيين رفض محمد علي مشاركة الوالي العثماني خسرو باشا في القضاء على المماليك وساعدهم على عزله وسجنه (1803). ولم يكن مصير الوالي التالي أحمد باشا الجزايرلي أفضل من سابقه. بعد أن أجهز محمد علي على هيبة الدولة العثمانية صفى القيادات المملوكية في شخص البرديسي والألفي، واستتبت له السلطة الفعلية في 1804، لكنه رفض استلام السلطة إلا من إجماع شعبي. وأصر العلماء ورؤساء الجند أن يكون هو قائم مقام الوالي، واضطر الباب العالي للتصديق على تعيينه نائبا للوالي الجديد خورشيد باشا، الذي ما لبث أن طالب بإبعاد الفرقة الألبانية إلى تركيا وتعيين محمد علي واليا على جده. هنا أعلن محمد علي العصيان، وهب المصريون للوقوف بجانبه ‘‘وعقدوا اجتماعا مشهودا قرروا فيه عزل الباشا التركي ... وبايعوا محمد علي واليا على مصر.’’ وكانت هذه رغبته أن يتولى بإرادة مصرية. وما كان المصريون يبايعونه بهذا الإجماع إلا لأنه خلصهم من المماليك والعثمانيين. ولم يكن أمام "مشيخة الإسلام العثمانية"، كما يسميها محمد عمارة، إلا الرضوخ. فصدر فرمان 9 يوليو 1805 بتعيين محمد علي واليا على مصر.

سحق محمد علي مع شعب رشيد حملة فريزر الإنجليزي عام 1807، ودمر الأسطول الإنجليزي. وصفى المماليك في مذبحة القلعة 1811، عندها وعندها فقط تفرغ للخلاص من النفوذ العثماني من خلال تحرير الجزيرة العربية من النفوذ الوهابي والعثماني معا. إن تكليف محمد علي بتأديب الوهابيين الذي يرى الأخ طارق أنه كان ‘‘لإقرار الهيمنة العثمانية’’ كان يستهدف، في واقع الأمر، إخلاء مصر من الجنود الألبان ليتيسر للمماليك إما خلع محمد علي أو الإجهاز عليه،(35) كما يقول لويس عوض. يؤكد هذا الرافعي بأنهم طلبوا منه ذلك ‘‘في أواخر ديسمبر 1807 ... وجددت تركيا هذا الطلب بل ذلك الأمر في 1808 ثم 1809، وكان محمد علي في كل مرة يتعلل بانشغاله بمحاربة المماليك.’’(36) ولم يتوقف الإلحاح إلى أن صفى المماليك في 1811 ولم يصبح له عذر. ‘‘ولم يكن محمد علي ليغفل عما بينه وبين تركيا من سوء الظن المتبادل، ولم يغرب عن ذهنه أن حكومة الأستانة سعت غير مرة لتقتلعه عن عرش مصر....’’ كما أنه رأى في خوضه الحرب التي فشلت فيها الإمبراطورية العجوز ‘‘تمكينا لسلطته ورفعا لشأنه وشأن مصر وإعلاء مكانتها.’’

كانت ريبة محمد علي في محلها. إذ إنه ما إن دارت المعارك في الجزيرة حتى انتهز الباب العالي فرصة وصول لطيف أغا، مملوك محمد علي، للآستانة ليبشرهم بالاستيلاء على "المدينة"، حتى أنعموا على الرسول برتبة "ميرمران" وأصبح لطيف باشا، وزيَّن له رجال "المابين" (البلاط) الاستيلاء على السلطة. لكن المسكين ما إن تحرك في القاهرة لتنفيذ رغبة البلاط حتى أعدمه محمد لاظ أوغلي، وزير حربية محمد علي. هكذا لم يحل عام 1815 حتى كان الأمر قد استتب لمحمد علي، ودخل مرحلة البناء العظيم الذي جعل منه ندا للسلطان العثماني في 1821، ومن مصر ندا لتركيا.

كذلك أيضا لم تكن حرب اليونان غير جانب من صراع "رجل الأقدار" مع الإمبراطورية العجوز. أرادوا إشراكه في الحرب لتحقيق هدفين: 1) الاستعانة بجيشه لإخماد الثورة اليونانية. 2) إيقاف عملية تنظيم الجيش المصري ومضاعفة قوته. أما الباشا فلم يقبل إلا لهدفين وهما: أولا، أن يصدر فرمان يضم ولاية المورة (شبه جزيرة البيلوبونيز في جنوب اليونان) إلى مصر لتوسيع نطاق الدولة المصرية فيما وراء البحار. ثانيا، إن استنجاد تركيا بجيش مصر "كلما قصرت يدها وعجزت عن مقاومة الثورات سواء في الحجاز أو في اليونان مما يزيده فخرا ويدعم مركز الدولة المصرية التي أسسها." وصدر له فرمان "والي المورة ومصر".

لن أدخل في جدال حول إذا ما كان محمد علي مجرد ضابط انقلابي على مؤسسة الحكم داخل الدولة العثمانية أم كان قائد ثورة على الخلافة العثمانية ككل. فرغم أن الثورة تعني التغيير الجذري لأسس الدولة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لا مجرد الاستيلاء على السلطة الذي ينشده الانقلاب، ففي كلتا الحالتين لن تكون مصر ولاية عثمانية، بل ستصبح دولة "علوية". وكان للعلوية طابع مختلف تماما.

الدليل القاطع .. حروب الشام

لم يكن محمد علي في حروب الشام مجرد ضابط انقلابي متمرد على السلطة، لأن مصر، رغم تدمير أسطولها في معركة "نفارين" البحرية، ولم يكن ضم جزيرة كريت لها بالتعويض الكافي، فإنها كانت قد كسبت مركزا دوليا جعل مصر دولة مستقلة فعلا عن تركيا. عقدت الدول الأوروبية رأسا مع مصر اتفاق أغسطس 1828 ووقع بوغوص بك، وزير الخارجية، أول وثيقة يبرمها وزير مصري مع دولة أجنبية.(37) لهذا كان قد استقر رأي الباشا على الانفصال عن تركيا. رفض مساعدتها في حربها مع روسيا، وتوجه لاستكمال تحرير بلاد الشام، ولم يأبه لاعتراض الباب العالي، لأنها كانت حربا ضرورية لتحقيق مشروعه الذي "كان يتناول إنشاء دولة عربية مستقلة في مصر تضم البلاد العربية في إفريقيا وآسيا." يقول كادلفين وبارو(38) في كتابهما، "بينما كان الحصار حول عكا سئل إبراهيم باشا إلى أي مدى تصل فتوحاته، فقال: إلى مدى ما يتكلم الناس باللسان العربي." وفي 1832 التقاه "البارون لبوا لكونت" بالقرب من طرسوس بعد عودته من كوتاهيه(39)، وكان له معه حديث طويل ذكر منه أن إبراهيم باشا يجاهر علنا بأنه

ينوي إحياء القومية العربية وإعطاء العرب حقوقهم سواء في الإدارة أم في الجيش ... يشركهم في إدارة الشؤون المالية، يعودهم سلطة الحكم كما يتحملون تكاليفه. وهي أمور لم يعتادوها في ظل مشيخة الإسلام العثمانية. كان مشروعا قوميا مدنيا لا يفرق بين مسلم ومسيحي. كان محمد علي أول من أوجد التعليم والمدارس المدنية التي لا تتبع الأزهر أو أي مؤسسة دينية. "عين مترجمين لأساتذة الحساب والهندسة والمساحة ... ممن كانوا أعاجم لا يعرفون العربية وأجانب." عين قسيسا لتدريس الإيطالية لبعض التلاميذ، كما أمر "بتعيين الخواجه قسطي مدرسا بمدرسة المهندسخانة لتدريس الرياضة والرسم." [(40)] لم يكن هناك أي تمييز بين مسلم ومسيحي في مدرسة المهندسخانة في بولاق، ولا بين تلاميذ البعثات إلى الخارج. مثال بسيط، كان في بعثة واحدة خمسة أرمن. وعندما أخذ خريجو البعثات في العودة وأنشئ ديوان المدارس (1837) تكوّن مجلس الإشراف على التعليم من اثني عشر عضوا بمن فيهم الرئيس، تنطق أسماؤهم بالبعد كل البعد عن أي مشيخة عثمانية: كلوت بك، آرتين بك، اسطفان بك، مكيكيان بك، فارين بك، لامبير بك، هامون بك، دوزول[(41)] وهو المجلس الذي قرر لأول مرة نشر التعليم الابتدائي بافتتاح خمسين مدرسة تمتد من الإسكندرية إلى أسوان. ويقولون "لم يخلق محمد علي ثنائية في معاهد التعليم ... ولم تعرف أيام محمد علي إلا ثقافة عربية إسلامية في كل مكان." حدث هذا في عصر محمد علي قبل وفاته، قبل أن يفشل مشروعه وتظهر النخبة المنفتحة على الغرب، كما ظن الأخ طارق. ولم تكن المواطنة، وعدم التمييز بين الناس على أساس ديني قاصرين على مصر، بل كان سياسة متبعة في كل بلاد الشام. "فوض حنا البحري[(42)] في سن النظامات لحكومة سوريا على النمط الحديث ... وكان له القدح المعلى في السياسة المدنية. وكان العدل والإنصاف، شأنه ... حسب وصية محمد علي باشا الذي كان عارفا أن لا قيام للدولة إلا بالعدل والإنصاف،"[(43)] كما قال الدكتور مشاقة في "شاهد عيان بحوادث سوريا ولبنان". لست أدري كيف يمكن القول بعد كل هذا إن محمد علي "بدأ وانتهى وعاش عثمانيا مسلما". كان مسلما، نعم، إلا أن المصرية السياسية كانتماء سياسي وجامعة سياسية لم تعتمد أساسا على الدين. ولم يفشل مشروع محمد علي، بل نجح. كيف يفشل مشروع غرس في تربة الوطن نخبة مثقفة تتطلع لمستقبل أفضل وتقيم مؤسسات تعليمية حديثة؟ ربما نجحت المطامع الغربية في ضرب مشروع محمد علي القومي إثر اتفاقية لندن (1840) حماية للدولة العثمانية الجامعة! لكن المشروع لم يفشل لأنه استطاع في غيبة صاحبه أن ينمي النخبة، ويطور المؤسسات التعليمية التي كان لها دورها في التقدم بظروف الحياة في معظم البلدان التي نكبت بالاحتلال العثماني الغشوم. لقد شكلت هذه النخبة حركة تعريب واعية، لأنها فرقت بين تقدم الغرب ومطامع القوى السياسية الغربية. في مصر كانت حركة تمصير وتعريب. وقفت النخبة المصرية التي تبنت الموقف السياسي الوطني في المجتمع، بل وقفت مصر كلها، ضد النفوذ الأجنبي. حتى الخديو إسماعيل لم يخلعه الغرب لأنه مكّنه من الهيمنة، بل خلعه لأنه كان يقاوم الهيمنة ويحاول سداد الديون. نعم، هي النخبة، هذه النخبة المثقفة من رفاعة الطهطاوي إلى محمد عبده وعبد الله النديم في عصر إسماعيل إلى عرابي ومحمود سامي البارودي في عصر توفيق. كانوا كلهم مسلمين ، ولم يكونوا عملاء للنفوذ الأجنبي.

أتفق مع الأستاذ البشري على أن الجامعة السياسية القومية جرت على مدى القرن التاسع عشر بغير عراك مع العقيدة الإسلامية. وهذا أمر طبيعي، إذ لا تناقض بين الحس القومي والعقيدة

الدينية. لكن المصرية ما كان ممكنا أن تبرز كهوية وطنية دون الانفصال الفعلي عن الدولة العثمانية. فالدكتور عمارة في تقديمه لأعمال رفاعة الطهطاوي الكاملة أبرز أن الناس في مصر كانوا يعرفون "الله" ولا يعرفون "الوطن" ولا "القومية". غير أن ما لا أستطيع فهمه هو أنه في القرن التاسع عشر، منذ معاهدة لندن، وانفتاح ''مجال النفوذ الأوروبي على مصراعيه في الدولة العثمانية ... بقيت أطر الدولة العثمانية ومنابت الشرعية فيها مأخوذة من الشريعة الإسلامية!'' كما يؤكد الأستاذ طارق (الحوار الإسلامي العلماني. ص 14). لست أدري أي شريعة وأي شرعية في ظل انفتاح النفوذ الأوروبي؟! لأنه عندما يتطرق الحديث إلى البلدان التابعة يصبح التحديث والتقدم في البلدان القومية عزلة وخضوع للغرب، بينما الهيمنة والنفوذ الغربيان في الدولة العثمانية لا يمسان الأطر والمنابت المأخوذة من الشريعة؟! كيل بمكيالين يذكرني بفتاوى ''ستون سنة من الجور خير من ليلة بلا إمام.''

لن أقف طويلا أمام محاكاة الغرب، فالناس تحاكي دائما من هم أكثر تقدما. سبق أن ذكرت أن الخلافات الأموية والعباسية حاكت الفرس والروم والبيزنطيين في كثير من الأمور السياسية والاجتماعية. كما أن المحاكاة لم تنشأ في عهد سعيد (1856)، ولا استحكمت في عهد إسماعيل، لأن هذه المحاكاة بدأت منذ عودة أول البعثات المصرية من أوروبا، وسجلها رفاعة الطهطاوي في "تخليص الإبريز في تلخيص باريس" (1834). إنني أنزه الفكر الإسلامي عن اعتبار استعمال أدوات الطعام والملابس العصرية وطراز المسكن من عادات الحياة المرذولة. أم أن بقاء أطر الدولة العثمانية ومنابت الشرعية فيها المأخوذة من الشريعة قد عصمت الحريم السلطاني ومجتمع "أمان يا للّلي" من هذه الأوبئة الغربية التي تسللت إلى "الدولة الجامعة" وانفتح لها باب المجتمع العثماني على مصراعيه؟! أترك هذا لفطنة القارئ.

تحالف مشيخة الإسلام مع الاحتلال

حتى لا ندخل في تفاصيل وقائع تؤكد أن حركة "مصر للمصريين" لم تكن حركة مناهضة للنفوذ السياسي والاقتصادي العثماني فحسب، بل ضد أي نفوذ أجنبي، أقول إن عرابي نفسه كان مسلما قانتا حنيفا كغالبية المصريين، يؤمن بالله واليوم الآخر ويعمل كل ما يمكن أن يجعله يلقى وجه الكريم يوم الدين. إلا أن الدولة الجامعة ، مشيخة الإسلام، في الآستانة هي التي لم تكن من الشرف أو الإسلام في شيء، بل مجرد سلطة أجنبية. ولنترك التاريخ يتكلم. كان موقفها منذ قيام الثورة العرابية ''حتى وقع الاحتلال موقفا مشئوما قوامه الختل وسوء النية والخداع ... وكان ذلك من أكبر العوامل المساعدة على وقوع الاحتلال.''[(44)] إثر المظاهرة العسكرية أمام قصر عابدين (سبتمبر 1881)[(45)] التي انتهت بسلام، فوجئت القاهرة بوصول وفد عثماني يرأسه نظامي باشا، بمجرد تشكيل حكومة شريف باشا التي رحبت بها الأمة وشرعت في تحقيق برنامجها. إلا أن الآستانة لم ترضَ عن هذه النهاية السلمية، فسعت لحدوث ما يثير الخواطر ''أو لعلها نظرت بعين الاستياء إلى قيام وزارة حرة تقيم النظام الدستوري في مصر.'' لذلك ما إن وصل الأسطولان الإنجليزي والفرنسي إلى الإسكندرية مطالبين بإبعاد عرابي عن مصر، ونفي ضباط آخرين خارج

سلطة، ورجل الدين إلى صاحب سلطة. يحل القدر محل إرادة الإنسان، الحُسْن الشرعي محل الحُسْن العقلي، فتشل إرادة المواطن ويُغَيّب عقله. ومن لا يجد هذا الكلام مقنعا يستطيع العودة لقراءة الكتاب من أوله.

إذا كانت عبقرية الفلاح المصري الفطرية هدته كلما جاءه أحد محاولا خداعه لحسم الحوار بمقولة " ربنا ما شافهوش عرفوه بالعقل"، أعود إليه فيما نحن بصدده من رغبة لإحقاق الحق في هذه الدنيا بقول فلاحنا الفصيح "احييني النهارده وموتني بكره". لأنني سأناضل من أجل الحياة الأفضل ما دمت حيّا.

تخلف عن الركب في معظم الميادين

رغم كل ما سبق أسعدني أن أعثر في النهاية على ما أتفق فيه، بلا تحفظ، مع الأستاذ طارق البشري وهو يدعو لربط ''الموقف العقدي العقلاني بمنهج رؤية الواقع ... وهذا يحتاج لبعث حركة بحث علمي في جوانب الحياة الاجتماعية تنظر في واقع الجماعة الإسلامية ووجوه نشاطها الاجتماعي والفكري والوجداني بأسلوب واقعي وتجريدي....'' لكنه لا يستطيع ترك الإقرار بهذا الواقع يمر دون تحفظ على أن هذا الأمر يحتاج إلى ''جيل يتربى على تعلم مناهج البحث العلمي من منظور إسلامي!'' سأرجئ الحديث عن هذا الفصل التعسفي بين الحياة الاجتماعية وواقع الجماعة الإسلامية عن الواقع الاجتماعي ككل، إلى خاتمة هذا الحوار. وسأبدأ بألا أعير كبير اهتمام للمجالات الأربعة التي يقول الأستاذ طارق إن الحركات الإسلامية ركزت عليها منذ العشرينات، في المجال الفكري ''استعادة ما كان للإسلام من حاكمية وهيمنة على الشرعية الاجتماعية والسياسية.'' فالواقع المرئي هو الحكم في هذا الأمر. ففي المجال السياسي والدعوة للاستقلال الوطني لم يكن لهم دور، لا في معاهدة 1936 ولا في اتفاقية الجلاء. (52) لكن الدعوة، مجرد الدعوة للاستقلال الوطني والنضال من أجله، فلا شك أن الحركات الإسلامية شاركت فيها، كما شارك الشعب بكل طوائفه. هذا ولم يوفقوا في المجال الاجتماعي إلا في نشر الحجاب وما شابه من أمور! ولم يكن السادات ينتمي إلى هذه الحركات عندما جعل الشريعة الإسلامية مصدر التشريع. أحب أن أسجل هنا فشل هذه الحركات في فرض أي شيء جوهري على المجتمع المصري، أو تحقيق أي انتصار سياسي يذكر.

مع كل هذا يلمس الأستاذ البشري كبد الحقيقة عندما يقر بأن الدعوة الإسلامية لم تقم بأي إثراء فكري لمفهوم الديمقراطية، فهي ما زالت مختلفة حول تعدد الأحزاب والدستور. الديمقراطية لا يمكن أن تقوم أو يتصور وجودها بلا أحزاب تتداول السلطة. وهم يرون أن الأحزاب ''لم يصلح بها مجتمع ...مزقت الكلمة وأقامت بأس الناس بعضهم على بعض.'' أما عن الدستور ''فلم يوجد له رصيد فقهي قديم كاف'' ولم تتقدم الاجتهادات الفردية في ''إسباغ الشرعية على القيم الدستورية الحديثة.'' أو أنها حملت ''موقفا جامدا لم يتقدم بالفكر الإسلامي في هذا المجال'' واقتصر على الحوار حول ''مدى إلزام الشورى.'' هذا إلى جوار ''التوجس من أن تكون الديمقراطية بابا تلج منه العلمانية.'' رغم قناعتي بأن القيم الدستورية الحديثة، قيم الفصل بين السلطات، وأن الشعب مصدر

الأخرى، أو في بلاد الأقليات الإسلامية. وقصورا في رسم خريطة التحالفات ... في ظروف دول مخاصمة طامعة مستعمرة ولكنها من الدول التي تعتنق أديانا سماوية، ودول لا تعتنق الديانات السماوية، لكنها ليست من ذات السياسات الطامعة المستعمرة ... وأثر ذلك في تقعيد الأسس الفقهية لأوضاع السياسة الإسلامية الدولية...." كما يقر صاحب الحوار بقصور في دراسة الإسلاميين للغرب من منظور إسلامي وصالح الإسلام والمسلمين. مع إقراره بكل هذا الصدق، بكل أوجه النقص هذه والقصور في هذا المجال، لا يرى خطراً إلا في أنه يترك مجالا واسعا لحركية النظر العلماني في شأن السياسة الدولية لجماعة المسلمين.

اتفقت مع العزيز البشري في الربط بين الموقف العقائدي العقلاني ومنهج رؤية الواقع. وأتفق معه في ازورار فكر الدعوة المعاصر عن الديمقراطية أحزابا وبرلمانات ودساتير حديثة. إلا أن المذهل هو ربط العلاقات الدولية والسياسة الدولية بالإسلام وصالح الجماعة الإسلامية وأوضاع الشعوب الإسلامية، ليس بصالح الوطن ومصالح الشعب. فالأمر يمتد إلى تصنيف البلدان حسب علاقتها بالإسلام: كاملة الإسلام، ونص نص، وأقلية. هل معنى هذا ألا نبيع قطننا، مثلا، لبلد غير إسلامي؟ ولو أساء قطننا "طويل التيلة"، كما حدث سنين طويلة، لسعر القطن في بلدان إسلامية هل نتوقف عن إنتاجه؟ هي مجرد أمثلة أترك الإجابة عنها للقارئ. ويا ليت الأمر يقتصر على ذلك، فهو يمتد إلى التحالفات. كان عراق نوري السعيد، البلد المسلم، في حلف بغداد، ومصر ترفض الأحلاف الاستعمارية، فهل ندخل في حلف بغداد من أجل الإسلام؟ أو نتحالف مع العراق المسلم رغم عضويته في حلف نرفضه؟ والشيء نفسه ينطبق على باكستان في فترات سابقة. لكن المنطق يتجمد، والحمد لله، عندما يتصل الأمر بالدولة المستعمرة التي تعتنق ديانة سماوية (المملكة المتحدة)، والأخرى غير الاستعمارية التي لا تعتنق ديانة سماوية (الصين والهند)، ويبقى الغريب هو ربط الدولتين بالدين. فلا الدول الاستعمارية تعتنق ديانة سماوية، ولا الدول الآسيوية (الصين والهند) تعتنق ديانة أصلا، وإن لم تمنع عقيدة "الشينتو" (53) اليابان من أن تكون دولة عدوانية قبل الحرب العالمية الثانية، ولا أن تكون دولة سلام بعدها. حتى وضع الأمور في إطار "وصل فقه الشريعة بعلوم المجتمع" أو الممارسة الواقعية التي تتجاذبها حركة المجتمع حتى لا تخضع في توجيهها للنظر العلماني. كل هذه الأمور فيها زج بالإسلام في غير مكانه وموضعه. قد يحدث نوع من التنسيق مثل "المؤتمر الإسلامي" لا أكثر. فعلاقات الدول، مسلمة وغير مسلمة، تحددها المصالح. إن العلاقات الدولية أصبحت علما أجمعت عليه شعوب العالم وتضمنته مواثيق دولية.
نتمنى أن يكون فيما يدعو إليه المستشار طارق البشري إثراء لها، مع تحفظ أساسي. كون الإسلام شيئا، وكل ما عداه في الدنيا شيء آخر، كلام ما قال به الصادق الأمين الذي أكمل الدين وأتم النعمة وهو يقول "أنتم أدرى بشؤون دنياكم." علم الاجتماع يتحدث عن "المجتمع"، وهم يتحدثون عن "الجماعة"، وهي اجتزاء من المجتمع. الناس تتكلم في البحث العلمي، وهم يضيفون "من منظور إسلامي". لو أضاف هذا "المنظور الإسلامي" لعلم الكيمياء، لنظرية النسبية أو علاج السرطان جديدا لاحتفت به البشرية كلها. لو كان في القرآن أو الحديث إضافة لما اعترض أحد، ولورد على لسان الصادق الأمين قبل أي إنسان آخر، إلا أنني لا أجد أن "البحث العلمي من منظور إسلامي" قد ورد له ذكر على لسان النبي(ص) ولا الشيخين ولا أقدمت عليه الدول العائلية التي اقتبست من الفرس والروم أسس بناء الدولة وتقسيماتها الإدارية، ولا نجد أثرا لمسألة

"المنظور الإسلامي" إلا في زماننا هذا ولأسباب لم تعد تخفى على أحد. لا يحسم الحوار بهذا الصدد غير الحديث الشريف ''خذوا العلم ولو في الصين.'' ولا أظن أن الصين كانت مسلمة وقتها ولا أسلمت بعدها. نعترف بقصورنا الفكري في قضايا السياسة والاقتصاد والاجتماع والعلاقات الدولية، ونصر على أن العلاقات الدولية القائمة على المصالح التي تمارسها دول العالم شيء والسياسة الدولية الإسلامية شيء آخر. بينما أمامنا جمهورية إسلامية واحدة هي أفغانستان، الشعب المسلم في ظل نظام بابراك كرمال(54) كان حليفا للاتحاد السوفييتي، وفي ظل كرزاي(55) أصبحت نفس أفغانستان حليفة للولايات المتحدة الأمريكية. وإذا قلنا لم يكن نظام كرمال إسلاميا ولا نظام كرزاي إسلاميا، لقلنا إن نظام طالبان(56) الإسلامي كان في عداء مع جمهورية إيران الإسلامية. لعل في هذه الأمثلة البسيطة ما يشجع صديقنا طارق على أن يوضح لنا الفارق بين السياسة الدولية القائمة على المصالح والسياسية الدولية الإسلامية التي يمكن أن تصل فقه الشريعة بعلوم المجتمع حتى تجمع بين دول إسلامية مختلفة المصالح. أخشى أن يكون الحل في الدولة الجامعة التي يرأسها خليفة المسلمين الذي له على الجميع السمع والطاعة ولو بحد السيف، من سيف مسرور العباسي إلى مشانق جمال باشا العثماني .. إلى اغتيالات طالبان وتصفيات الثورة الإيرانية.

الحروب الفكرية!

ليسمح لي الأستاذ البشري أن أختلف معه حول استشعار "السلطات" الخطر من تقارب تيارات المعارضة على الصعيد العربي والإسلامي إثر "اتفاقية كامب دافيد" وقيامها ''بغلق الحدود الفكرية بين الأطراف المتصارعة.'' (الحوار الإسلامي العلماني. ص 43) فالحرب أشعلتها الحركات الإسلامية منذ نشأتها لا على أساس الموقف السياسي الاجتماعي من القضايا الوطنية بل على أساس الموقف العقائدي المجرد: } إن الدين عند الله الإسلام{، "دين ودولة" خاصة إذا ما تذكرنا أن السلطات كانت ما قبل الوقت المشار إليه مع التيار الإسلامي ضد كل القوى القومية والناصرية واليسارية بعامة ثم اختزلت القضية أخيرا "في الإسلام والعلمانية" بعد أن ألبس مفهوم علمانية الدولة ما لا صلة له به.

من يؤكد أن مصر مصرية لا ينفي عروبتها ولا أن غالبية شعبها مسلمون. من الممكن قيام هوية قومية موحدة، لكنها لا تلغي ولا تطمس الخصوصية الثقافية والحضارية، لهذا أقف حائرا أمام فرضية ''إذا كانت العاصمة في مصر والدولة ممتدة خارج حدودها سمي هذا الامتداد "فتوحات مصرية". وإذا كانت العاصمة لدولة خارج مصر وامتدت توسعاتها لتشمل مصر سميت مصر محتلة أو مغزوة.'' ينفي هذه الفرضية أن مصر في تاريخها الحديث لم تمتد خارج حدودها إلا لتحرير البلدان العربية التي كانت ترزح تحت نير الاحتلال العثماني. وأن مصر، في ظل ثورة يوليو، هي التي فرضت حق تقرير المصير(57) لشعب السودان، مع أن الحزب الوطني الاتحادي، أقوى الأحزاب السودانية وقتها، كان هو حزب وحدة وادي النيل، ومع ذلك استقل السودان عندما أراد. أما عن ''كيف كان المصريون ينظرون إلى أنفسهم في تلك الفترات؟ وهل

كانوا يعتبرون أنفسهم منتمين لجماعة سياسية قاصرة عليهم؟ أم أنهم منظمون في جماعة أوسع برضاهم، وهي جامعة الإسلام؟" (الحوار الإسلامي العلماني. ص 47)

فلندع الرضا جانبا، ما كانت بدايته بالسيف لا يعيش بغير السيف. حتى أثبت هذا لن ألجأ لعصور الملكيات العائلية، بل لأشرف العصور أيام الخليفة العادل عمر بن الخطاب. كما لن أضع كلمة من عندي، بل سألجأ إلى ابن إياس، أشهر المؤرخين المصريين لذاك العصر، والعزيز الراحل عبد الرحمن الشرقاوي في دراسته الشهيرة "الفاروق عمر بن الخطاب". كان الخليفة العادل الحازم مترددا في غزو مصر التي لم تكن لها، في نظره، نفس الأهمية الإستراتيجية التي للفرس أو الروم، إلى جوار وعيه بآثار الغزو الخطيرة. وهو ما دفعه لمكاتبة ابن العاص ناصحا بعدم دخول مصر إن لم يكن قد دخلها بعد. ادعى، مسلم الربع ساعة الأخير،(58) أنه لم يقرأ الكتاب إلا داخل الحدود، وكان أمير المؤمنين على حق. في "بدائع الزهور" يقول ابن إياس، "فلما بلغ المقوقس دخول العرب إلى مصر أرسل جيشا تلاقى مع جيشهم في "الفرما" فوقع هناك قتال شديد ... ثم إن عمراً أقام يحاصر أهل الفرما نحو شهر ... ثم إن عمراً وصل "بلبيس" فتقاتل مع أهلها شهراً ... ثم إن عمراً أرسل إلى أمير المؤمنين عمر أن يمده بالعساكر فأمده بأربعة آلاف أخرى فبقى معه ثمانية آلاف ... فلما أبطأ خبر الفتح على أمير المؤمنين أمد عمرا بأربعة آلاف أخرى ... قال الليث بن سعد: أقام عمرو يحاصر الحصن ستة أشهر ... قال ابن عبد الحكم: لما أبطأ خبر الفتح على أمير المؤمنين كتب إلى عمرو يقول:... عجبت لإبطائكم عن خبر فتح مصر إنكم تقاتلونهم منذ سنتين!!"(59) استغرق فتح مصر سنتين، فقد خلالها ابن العاص في معركة واحدة اثنين وعشرين من الصحابة. كان عمر يقرنها، لما تعطيه من ثمرات، بما ورد في القرآن عن جنات تجري من تحتها الأنهار وعد بها المتقون. فاعتبرها الإداري الحازم نوعا من الاحتياطي لأيام الجدب. وقد أسهم في ذلك وصف عمرو لها الذي أورده ابن تغر بردى في "النجوم الزاهرة": "اعلم يا أمير المؤمنين أن مصر قرية غبراء وشجرة خضراء طولها شهر وعرضها عشر. يخط وسطها نيل مبارك الغدوات ميمون الروحات، تجري فيه الزيادة والنقصان كجري الشمس والقمر... فبينما مصر يا أمير المؤمنين لؤلؤة بيضاء [مغطاة بالمياه] إذ هي عنبرة سوداء [حقول طينية] فإذا هي زمردة خضراء [يغطيها الزرع] ... فتبارك الله الخالق لما يشاء." هذا قليل من وصف طويل وكلام كثير ورد في التراث عن نسائها اللعب ورجالها الذين لمن حكم، دون أية كلمة عن الدعوة. والإسكندرية، يا للإسكندرية التي هي في البحر فتية ولها تاج البرية ولها عرش البحار. أحبها عمرو ورغب في سكناها وقال فيها، "فتحت مدينة لا أصف ما فيها، غير أني أصبت فيها أربعة آلاف حمام، وأربعين ألف يهودي عليهم الجزية، وأربعمائة ملهى للملوك."(60) ولا كلمة عن الدعوة.

منع ابن الخطاب عمرا من سكنى الإسكندرية، كما منعه من توزيع أراضي مصر الزراعية على المقاتلين كغنائم حرب، لأنه كرجل دولة حازم كان يعرف عن مصر أكثر. كان يعلم "أنها كانت تدر أيام الفراعنة نحو تسعين ألف ألف دينار [مليون] وقد جبا منها يوسف الصديق حين جعله الملك على خزائن الأرض نحو ثلاثة وسبعين مليونا!" صحيح أن الروم أنهكوها واستنزفوها حتى أصبحت تدر عشرين مليونا من الدنانير الذهبية فقط، غير منتجاتها الزراعية والصناعية التي كانت حينئذ تسد حاجات العالم! المهم أن الخليفة توقع أن الذي ستدره مصر من الخراج والجزية

لن يقل عن هذا المقدار، إلا أن عمراً أرسل إليه في البداية ثمانية ملايين، ظلت تتناقص حتى هبطت إلى أربعة! هنا بدأت الظنون تراود الحاكم في نقاء العامل. غضب الخليفة فكتب إلى عامله "... فإني فكرت في أمرك والذي أنت عليه، فإذا أرضك أرض واسعة أعطي الله أهلها عددا وجلدا ... فعجبت من ذلك! وأعجب ما عجبت منه أنها لا تؤدي نصف ما كانت تؤديه من الخراج قبل ذلك ... ولقد أكثرت في مكاتباتك... ولست قابلا منك دون الذي كانت تؤخذ به أرض مصر من الخراج قبل ذلك." كان عمر يصر على الطلب، وعمرو يبرر ويسوغ ويسوف. لكن ما أجج الخلاف وعجل الصدام ما سمعه الفاروق عن حياة ابن العاص في مصر كالأثرياء، وأيقن أن عامله كثر ماله خلال ولايته، فكتب إليه، "إنه قد فشت لك فاشية من متاع ورقيق وآنية وحيوان لم يكن لك حين وليت مصر." وأمام تبريرات العامل يرد رجل الدولة بحزم، "... وقد سؤت بك ظنا، ووجهت إليك محمد بن سلمة ليقاسمك مالك ... فإنه قد برح الخفاء." لم يحتمل المندوب السامي أن تصادر منه الدولة نصف ماله، النصف فقط، فطاش صوابه وطار عقله، فلم يتمالك أن أفحش في حق أمير المؤمنين أمام رسوله قائلا، "إن زمانا عاملنا فيه ابن حَنْتَمَة [أم عمر] هذه المعاملة لزمان سوء! لقد كان العاص يلبس الخز بالديباج...." فقاطعه محمد بن سلمة

"يا ابن العاص، لولا زمان ابن حنتمة هذا الذي تكرهه ألفيت معتقلا عنزا بفناء بيتك."[(61)]

انتهى الاقتباس من المؤلف الصديق المرحوم عبد الرحمن الشرقاوي. ولست معنيا هنا بتنديد العامل الفاسد بمنشأ الرئيس الفاروق، الخليفة الراشد أمير المؤمنين، المتواضع الذي لم يكن أكثر تواضعا من نشأة ابن اللحام المتواضع هو الآخر، والذي لولا غزوات المسلمين لظل يرعى عنزه بجوار بيته قبل أن يذبحها أبوه. فلم تكن هذه سوى البداية. فما يعنيني هو حال البلدان المفتوحة وثرواتها الضائعة بين الدولة المركزية والعمال الفاسدين في غيبة أصحابها الأصليين ولو في ظل أشرف وأعدل الخلفاء. ما يعنيني هو إحساس المواطن المصري، وكيف كان ينظر إلى نفسه في تلك الأزمان، من عصر عمرو إلى عصر السلطان التركي، أيام "مشيخة الإسلام العثمانية". هل كان يعتبر نفسه منتميا لجماعة سياسية قاصرة عليه؟ هل كان منظما في جماعة أوسع، برضاه، هي جامعة الإسلام؟ كما يعتقد المفكرون الإسلاميون.

الحقيقة أن الإسلام كان بعيدا كل البعد عن كل ما حدث حتى في أحسن الظروف. الإسلام الذي اهتم بتوحيد عرب الجزيرة، الذي تم أيام النبي محمد (ص)، دعما لتجارة أبنائها وارتقاء بظروف معيشتهم، لا علاقة له باستغلال البلدان الأخرى والاستيلاء على ثروات شعوبها بعد سبي نسائها واسترقاق أهلها، مما تعرضنا لبعضه في فصول سابقة، وتغص به كتب التراث. وهل أدل على هذا من التمرد الدائم على هذه الأنظمة الاستبدادية مدعية الإسلام. سأنحي جانبا سنوات الصراع على السلطة، سلطة البقرة الحلوب، سنوات اغتيال معاوية للحسن بن علي بدس السم في العسل لأن "لله جنودا من عسل،" كما قال. واغتيال فريق من كبار الصحابة أمثال حجر بن عدي وجماعته لإفساح الطريق أمام يزيد بن معاوية، كما روى المسعودي في "مروج الذهب".[(62)] ولا أحداث مكة والمدينة، فكلها صراعات على السلطة بين أخوة الإسلام!! لكنني كما سبق أن ذكرت وأعود فأكرر، لا أستطيع أن أتغاضى عن عامل السخط الشعبي بين المسلمين فيما أسموه "الفتنة الكبرى"، التي كانت في الحقيقة انتفاضة ثورية قام بها أهالي البلاد المفتوحة، في مصر والعراق، ضد فساد الحكام واغتصاب أملاكهم وأراضيهم بشتى الادعاءات حتى اتخذت الدولة طابعا شبه

بل كنا نحن الذين نهب للدفاع عن أوطاننا، عن ترابنا الوطني، ولو بقيادة مملوك شركسي أو قائد كردي عندما يسقط خليفة الدولة الجامعة، في بغداد، تحت سنابك خيل الغزاة متمرغا في حريم غلمانه وخصيانه. ثم من قال إن العلمانيين يرضون عن التوسع إن كان مصريا مركزه القاهرة؟ العلمانيون يرفضون أي كينونة سياسية جامعة تتلاشى فيها الهويات الوطنية والقومية لحساب أي جامعة دينية أو غير دينية، لأنهم يدركون، ويدعون مواطنيهم دعاة الدولة الإسلامية الجامعة أن يهديهم الله فيدركوا أنهم بهذا، أرادوا أو لم يريدوا، يسيرون على نفس خُطا الكنيسة الكاثوليكية التي أطاح بهيمنتها شاعر، ودمرت سلطانها الدنيوي ملحمة شعرية. نظم دانتي اليجيري، بين 1307 و1321، ملحمة "الكوميديا الإلهية" باللغة الإيطالية العامية. ربما لم يكن يقصد غير كتابة ملحمة بالعامية، إلا أنه ذَكَّر الشعب الإيطالي أن له لغة وطنية غير اللاتينية الفصحى التي فرضتها بابوية روما طيلة 14 قرنا لغة مقدسة، لغة الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، المعتمدة من الكنيسة. إذابة الهوية الوطنية في "الجامعة اللاتينية"، إلغاء اللغة الوطنية لحساب اللاتينية المقدسة، كل هذا فجر بركان الثورة عندما تعرف الإيطاليون على لغتهم في ملحمة شعرية. كل هذا السلطان لم يصمد في مواجهة أبيات شعرية ذكرت الناس بأن لهم لغات وطنية أصلية. ثم كرت حبات المسبحة ليقتفي أثرهم الألمان فيترجمون الكتاب المقدس للألمانية وتتوالى الأفعال وردود الأفعال حتى تسترد الشعوب هويتها الوطنية وثقافاتها القومية ويقنع البابا بإدارة شؤون السماء من داخل الفاتيكان بين جدران كنيسة القديس بطرس. ملحمة شعرية بلغة وطنية أحدثت تحولا تاريخيا في تنظيم علاقة الإنسان بالخالق، وبوأت صاحبها دانتي، "أبا الشعر الإيطالي"، مكانة في تاريخ الآداب الأوروبية، وأرّخت بداية عصر النهضة الأوروبية ببداية القرن الرابع عشر تاريخ ظهور "الكوميديا الإلهية".

لهذا بات أشرف وأصدق الإسلاميين يتحدث عن مجرد مرجعية الشريعة، والأجدر القول إن المرجعية هي لقيم الشريعة السمحة، قيم مكارم الأخلاق وما ينفع الناس، قيم العدل والمساواة. لم يعد من الممكن غض النظر عن تجربة الخلافة المسماة إسلامية. تذرعوا بأن الإسلام شيء آخر، وهم في الحقيقة يظنون أن المسلمين هم الذين شيء آخر! شيء آخر لا يتعلم من التاريخ!

أربعة عشر قرنا علمتنا الكثير

إن ما يجعل أنصار الدولة الإسلامية الجامعة متمسكين بمشروعهم أنهم ما زالوا يعتبرون المسلمين شيئاً آخر استنادا إلى استطاعة "الطلقاء"، نعم الطلقاء ألد أعداء الإسلام ومن ناصبوا محمدا العداء حتى آخر لحظة، استطاعوا هزيمة علي بن أبي طالب وصفوة الصفوة ونخبة النخبة من الصحابة، وحولوا الدعوة إلى الملك العضوض في دولة بني أمية. ليس هذا فحسب، بل ويضاف إلى اسم ابن الطلقاء "رضوان الله عليه". أضف إلى هذا استعمال الحزازات العائلية والعشائرية القديمة التي كانت بين هاشم جد النبي وأمية جد الأمويين لتقوم خلافة للمسلمين وإمارة للمؤمنين عباسية. ولم يمنع كل هذا من انتشار الإسلام من حدود الصين إلى المحيط الأطلسي. ولعل ما شجع على وهم أن المسلمين شيء آخر، أنه إذا كانت الخلافة، بما لها وما عليها، قد

حافظت في العهدين على قرشيتها، فقد استطاع حتى الأتراك أن يقيموا هم أيضا خلافة وسلطنة وهم ليسوا قرشيين، بل ليسوا عربا على الإطلاق. أجلاب استخدمهم بقايا آل عباس لحمايتهم فتآمروا عليهم وأقاموا سلطنة عثمان الأول في 1281 في الأناضول. ثم استعذبوا المغامرة فحولوا السلطنة إلى خلافة عندما هزم تاسعهم سليم الفاتح المماليك في مرج دابق (1546)، واستسلمت له سوريا ثم مصر، لتمتحن بهم وبتجبرهم وجهلهم شعوبنا طيلة أربعة قرون. أعتقد أن هذا الخليط من الطلقاء والعشائريين والأجلاب الذي استطاع جمع الشعب المسلم تحت سلطانه عشرة قرون، شجع دعاة اليوم على أن الشيء نفسه ممكن أن يتكرر تحت قيادتهم. ومهما تحدثنا عن نضال الشعوب ضد هذه الدول، وإسقاط بعضها لبعض، فإن أضعفها "الأموية" بقيت خمسة وثمانين عاما، بينما بقيت العباسية حوالي خمسمائة، والعثمانية حوالي أربعمائة، وهذا يكفي لتشجيع أي متطلع للسلطة. إلا أنني لا أشاركهم الرأي، بل أبدأ من حيث يظنون أنه سلاح مفلول أو رأي مرجوح، هو أن الأربعة عشر قرنا المنصرمة لم تذهب سدى، بل عمقت الإيمان بفظاظة هذه الدول الجامعة، علاوة على جهلها وتخلفها، خاصة في علاقتها مع العامة، مهما تذرعوا بأنه كان منطق القرون الوسطى. لم يتعمق هذا الإيمان بين العلمانيين فحسب، بل بين المفكرين والمثقفين المسلمين عامة. العلمانيون ينشدون المساواة بين الجميع، وهم ينزهون المؤمنين عن التباهي والاستعلاء بالدين }قل لا تمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإسلام{.

لم تذهب هذه القرون سدى، بل كرست وعمقت رفض هذه الجامعة على ضوء التجربة، مهما اختلفت وتلونت الشعارات والأهداف. هذا من جانب، ومن جانب آخر لم يعد الزمان نفس الزمان، ولا العصر نفس العصر، ولا الثقافات السائدة نفس الثقافات. استفاد المجتمع العالمي الحديث سياسيا من تجربة حربين عالميتين طاحنتين في القرن الماضي، وتوصل إلى ضرورة إقامة مؤسسة دولية ترعى السلام والأمن الدوليين. كانت عصبة الأمم(64) قد قامت إثر الحرب العالمية الأولى والتي عولجت أوجه نقصها في إقامة منظمة الأمم المتحدة(65)، إثر الحرب العالمية الثانية. كل هذا جعل المجتمع العالمي المعاصر أكثر تقاربا، يحكمه ميثاق تعهدت باحترامه معظم دول العالم، وإن كان هذا المجتمع ما زال يشكو من بعض السلبيات وفي مقدمتها مراكز القوى الدولية، ازدواجية المعايير وأمور أخرى كثيرة. ولم يكن سعي البشرية نحو العدل الاجتماعي بأقل من اهتمامها بالسلم العالمي، بل إن الظلم الاجتماعي والتفاوت بين الثروات ومستويات المعيشة بين الشعوب أحد الأسباب الرئيسية المهددة للسلام والأمن العالميين. وقد توصل المجتمع الإنساني إلى أن العدل بالمطلق، سواء كان الاجتماعي أم غيره لا يمكن أن يتحقق إلا في ظل الحرية. لهذا عندما سقطت بعض التجارب الاشتراكية كان من أهم التعليقات على هذا الحدث التاريخي ما قاله الرئيس الفرنسي الأسبق فرنسوا ميتران، "لم يكفر الناس بالاشتراكية ، بل رفضوا الاستبداد." هكذا أصبحت الديمقراطية واحترام حرية الإنسان، الحفاظ عليها والنضال من أجلها، ركنا أساسيا من أركان الحياة الإنسانية المعاصرة. ولم يكن انهيار الفاشية الإيطالية والنازية الألمانية كنتيجة للحرب العالمية الثانية، وما تكلفه المجتمع الإنساني من خسائر في هذه الحرب، إلا ليعلي من راية مبدأ عدم قيام أحزاب عنصرية أو دينية، لا دول مثل جنوب إفريقيا، ولا مجتمعات مثل المجتمع الأمريكي قبل المساواة بين البيض والسود. باختصار، وخشية الخروج عن موضوعنا، نقول إنه إذا كانت المجتمعات الأولى في عصر التنوير قد بنيت على عقد اجتماعي مفترض بين مواطنين

أحرار متساوين في الحقوق والواجبات، فالمجتمع العالمي الحديث، بخاصة إثر الحرب العالمية الثانية، قد قام على عقد أممي جديد تضمنه ميثاق يرفض ويحذر من أسلحة الدمار الشامل، الاضطهاد العنصري والأحزاب العنصرية، الاضطهاد الديني والأحزاب الدينية، مؤكدا حرية الرأي والفكر للجميع، والتحرر من الخوف، والتحرر من الحاجة. كل هذا في إطار احترام إنسانية الإنسان وحقه في العيش الكريم. هكذا قامت عملية تصفية الاستعمار التي تكرست في مؤتمر باندونج (1955).[66] تكرس مبدأ حق تقرير المصير للشعوب. استعادت الأمم المختلفة هويتها الوطنية بإرادة شعوبها إثر سقوط الاتحادات التي قامت على أسس سياسية عقائدية إثر الحرب العالمية الثانية. وراعت الاتحادات التي قامت بعد ذلك كل هذه الأسس في عملية بنائها لاتحاد أكبر. وأهم نموذج على هذا هو الوحدة الأوروبية التي جمعت شعوبا من أعراق مختلفة، سلافية، جرمانية، شمالية، يونانية ولاتينية دون المساس بأي هوية قومية. دول ذات نظم مختلفة، ملكية دستورية وجمهورية، دون المساس بأي نظام. فتحوا الحدود ووحدوا العملة. احتفظت كل دولة بمؤسساتها التشريعية والتنفيذية والقضائية في ظل برلمان أوروبي انتخبته شعوبها. وتكفلت لجان التنسيق بتحديد السياسة الخارجية الأوروبية، السياسة التكاملية الاقتصادية، ومختلف الأمور. كل هذا بفضل الديمقراطية التي مكنت الإرادة الحرة للشعوب من هذا الإنجاز الكبير. إرادة شعوب تسعى لتحقيق أهداف واضحة، لا إرادة مرجعيات احتكرت الإفتاء استنادا إلى عنعنات عارية عن أي تخصص علمي مكتفية بما تسميه "منظور ديني". إرادة شعوب آمنت بالمساواة التامة بين الجميع وصيانة حقهم الكامل في الاعتقاد وحريتهم التامة دون أي مساس بحرية الآخرين.

لم يعد العقل المعاصر يقبل غير هذا. والإنسان المعاصر يرفض أن يتنازل عن كونه مصدر السلطات. المجتمع العالمي دفع ثمنا غاليا، وما زال يدفع، عندما سمح بالخروج على هذه المبادئ. فما زال جسد الإنسانية المعاصرة، خاصة في العالم الثالث، يعاني من بثور وتقيُّحات وأورام خبيثة تظهر في صورة العربدة الصهيونية في فلسطين، والإرهاب الأسود في كل مكان، والتدمير الأمريكي للعراق، والأنظمة الاستبدادية الفاسدة، وكل ما يحتاج لتضافر كل الجهود المؤمنة بحقوق الإنسان وكرامته وحريته لتجفيف منابع الشر، لا تغذيتها بإمبراطورية جديدة حتى ولو لبست لباس الدين.

عبثا يحاولون إذابة الوطن ومصادرة المواطنة

أعطيت هذا الموضوع حقه لأنه الهدف الحقيقي الذي أحسست أن "الحرب الفكرية الإسلامية" تدور حوله ومن خلال السعي الدائب للوصول للسلطة، مع اختلاف التحالفات والشعارات حسب الظروف والإمكانات. بل نراه ونلمسه من خلال ما يسمونه شخصنة الأمور وأنه "يستخدم ضد الجامعة الإسلامية بتشخيصها في الدولة العثمانية، واستخدم ضد الشريعة الإسلامية بتشخيصها في تجربة النميري واستخدم ضد العروبة بتشخيصها في جمال عبد الناصر." (الحوار الإسلامي العلماني. ص 48) نلاحظ هنا استخدام الفعل المضارع (يُسْتخدم) عند الحديث عن الجامعة الإسلامية لأنها هدف دائم وإستراتيجي، أما تطبيقات النميري للشريعة فأمر مضى وسقط بسقوط

صاحبه. مع أن الواقع يؤكد أن النميري لم يسقط بسبب الشريعة بل بسبب الحكم الشمولي. ربما كانت الشريعة الإسلامية الغطاء لهذه الأنظمة، لكنها لم تكن برنامجهم الحقيقي. كذلك لم يكن عبد الناصر عنوان العروبة السيئ حتى يستعمل للإساءة إليها. فجهده لا ينكر في استقلال الجزائر، وحق تقرير المصير للسودان، وتصفيته الوجود البريطاني شرقي القناة من جنوب اليمن لجميع الإمارات والمحميات الخليجية. أما استعمال الشخصنة ضد الجامعة الإسلامية بتشخيصها في الدولة العثمانية فهو خطأ في التحديد لا في التوصيف، إذ إنها لو شخصنت في الأموية والعباسية لأدت لنفس النتيجة، لكن معين معاداة العلمانية لا ينضب.

يعتقد المحاور الإسلامي أن السينما والمسرح صنعت ما صنعت في الثلاثينات والأربعينات ''لتشويه صورة ابن البلد والشيخ الأزهري المعمم وتجميل صورة الأفندي المطربش الذي تربى في المدارس الحديثة. المسرح والسينما المعنيان هما المسرح المصري والسينما المصرية. ليكن، سأتخذ من فيلم "العزيمة"، الذي أعتقد أنه أنتج في بداية الأربعينات، نموذجا على خطل هذا الرأي. حسين صدقي أفندي طيب من عائلة بسيطة صديقه أنور وجدي أفندي مدلل ابن أسرة غنية وشرير. كلاهما مطربش، والطربوش بالمناسبة غطاء رأس عثماني، المعلم عتر ابن بلد شرير ومعظم أبناء البلد في الحارة طيبون وأصدقاء للأفندي الطيب. لم تشوه صورة الشيخ المعمم إلا لدواع درامية، لمن يستغلون الدين للاحتيال على البسطاء. لكن يجب أن يظهر إلى جواره الشيخ المعمم، وللضرورة الدرامية أيضا، الشيخ الذي يزين العمامة. حتى مسرحية "الشيخ متلوف" كانت، إن لم تخني الذاكرة، اقتباسا بتصرف من مسرحية "ترتوف" السياسية لموليير (1664 - 1694). فما فيها من سخرية من الشيخ "المتلوف" لا أظن أنها تصلح لأن تكون دليلا على اتجاه عام في المسرح فلم تكن غير مسرحية وحيدة. السينما والمسرح المصريان لم يتخذا مطلقا موقفا أحادي الجانب حتى من الطبقات. عرضتا الثري الطيب والثري السيئ، وكذلك العامل والفلاح الطيب منهم والسيئ.

الحقيقة أن العيب ليس في علمانية ولا تربية المصري الحديثة، ولا في اعتزازه بمصريته واعتداده بشخصيته. العيب، الذي يراه في المصري أصحاب مشروع الذوبان في الجامعة الدينية هو في موروثه الطبيعي الثلاثي، موروثه الحقيقي والأصيل. الأول، الارتباط بالأرض الخضراء الخصبة من البحر في الشمال إلى الشلال في الجنوب. الثاني، الإجلال والاحترام للنيل واهب الحياة. هو ما لحظه هيرودوت(67) للوهلة الأولى فقال ''مصر هبة النيل.'' الثالث، كبرياء العراقة. قبل كل الرسالات السماوية أحس المصري بعظمة الخلود كلما ألقى ببصره على الأهرامات شمالا وإلى المعابد التي تمتد بطول النهر العظيم جنوبا. عناصر ثلاثة، موروث حقيقي أساسي وعميق كون وجدانه، فركع لمن وهبه كل هذا شاكرا. وكان أكثر شعوب الأرض إيمانا. وهل غير أمير الشعراء شوقي من استطاع أن يقول:

وطني لو شغلت بالخلد عنه
نازعتني إليه في الخلد نفسي

نعم، لن يقبل إنسان إذابة هويته الوطنية في أي جامعة أوسع، حتى ولو كانت دينية سماوية. ليس لما سبق أن أوضحته من استبداد التجارب الإسلامية الثلاث، ولا لخصوصية الموروث

المصري، بل أساسا لعدم صدق فرضية أن الجامعة الإسلامية مُوَحَّدة حول التوحيد والنبوة وعالم الغيب. قد يكون هذا صحيحا من حيث المبدأ أما الواقع فشيء مختلف تماما. فالواقع المعيش يدل على أن محض الإسلام، مجرد مفهوم الإسلام، ليس واحدا. هنالك إسلام عربي وإسلام إندونيسي وإسلام باكستاني، الخ. ترسخت قناعتي بهذه الفروق بعد أربعين عاما تجولت فيها بين معظم بلاد المسلمين من آسيا شرقا إلى إفريقيا الأطلسية غربا مرورا بالبلقان. لن أقف طويلا أمام مفتي المسلمين الذي قدم (الليكير)(68) لضيفه. ولحم الخنزير الذي يقدم في كل مكان، فدرجة الحرارة تحت الصفر والضرورات تبيح المحظورات! لهذا وحتى لا أصدم القارئ سأختصر حديثي على الإسلام في بلاد العرب. بلد إسلامي يلزم المسلمين بتسجيل زواجهم لدى مسجل العقود المدني أولا، وهم أحرار بعد ذلك يعقدون قرانا شرعيا أو لا يعقدون. بلد إسلامي آخر للمرأة فيه حق تطليق الزوج كالرجل سواء بسواء (ليس خلعا)، مقابل أن تفرد له نفقة بعد ذلك. وبلد يشرب مسلموه الخمر في إفطار رمضان، فكل شيء مباح حتى يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود (الإمساك). بلد يبيح البغاء متى توفر الإيجاب والقبول ومبلغ يدفع للأنثى وتنتهي العلاقة بانتهاء العملية. بلد يتم الإشهار فيه بتعليق عقد الزواج على باب المحكمة الشرعية. ناهيك بعد كل هذا عن تعدد الزوجات ومِلْك اليمين الذي يمكن أن يمتد إلى صاحبات الأجور الشهرية من العاملات في المنازل أو الموظفات في محال العمل!! هذا من قبيل الواقع وليس رغبة في التشتيت.

أعرف أن الرد جاهز على كل هذا بأنه ليس من الإسلام في شيء، وأن هذه بلدان إسلامية ومجتمعات غير إسلامية. لكن بعض هذه الأمور جرى عليها العرف واستقر منذ عصر "ذوات الرايات" (69) حتى يومنا هذا مرورا بالإمبراطوريات الإسلامية الثلاث. ذكر الواقع والحقيقة ليس تشتيتا ولا ضربا لوحدة الأمة، بل إن إغفال الوجود المسيحي تماما هو ما يمزق الوحدة لا يضر بها فحسب. نعم، العرب فيهم مسلمون ومسيحيون لكنني لا أجد كلمة واحدة معنية بهم، بينما يدور الحوار حول مواضيع يتضاءل أمامها كل ما سبق، حتى يبلغ حد النكتة. أن يُؤخَذَ على الفكر الوافد خطيئة تعيين مائتين وثمانية وتسعين وزيرا خلال ثلاثة أرباع قرن ليس بينهم وزير أزهري أو ذو تعليم ديني إلا أربعة. وحتى الأخوان الشيخ مصطفى عبد الرازق، الذي نال شهادة الدكتوراه من فرنسا وشقيقه الشيخ علي عبد الرازق الذي درس سنوات في إنجلترا كانا "أقرب إلى جيل المؤسسات الحديثة الفكرية والاجتماعية." حتى هذان الاثنان مع الشيخ محمد فرج السنهوري والشيخ أحمد حسن الباقوري لم يتولوا إلا وزارة الأوقاف. إلا أنه يزول العجب عندما نتبين أن الاعتراض منصب أيضا على حصر التعليم الديني بوزارة الأوقاف (الحوار الإسلامي العلماني. ص 35 و36) وكان يجب أن يعم التعليم الديني وزارتي المعارف والعدل. مع أن التعليم المدني على أيامنا، ويا ليته دام، لم يهمل التعليم الديني. أما عن وزارة العدل فالمستشار البشري سيد العارفين بالمشايخ العظام الذين درسوا أجيالا من رجال القانون الشريعة الإسلامية. على أية حال يتكرر نفس الانتقاد للنظام المدني الذي عاد وعين في عصر الثورة مائتين وثمانية وتسعين وزيرا لم يولِ واحداً ذا تعليم ديني إلا في وزارة الأوقاف. واضح طبعا اعتبار هذا الأمر خطيئة علمانية، لأنه لم يصبغ وزارة المعارف (التربية والتعليم) ولا الحقانية (العدل) بالصبغة الدينية. ليس هذا فحسب بل "جرى اتفاق على إبعاد ذوي التعليم الإسلامي التقليدي" عن كل المجالات كما يرى صاحب الحوار.

اعتبر أصحاب المشروع أن الإسلام هو الموروث الوحيد. حتى عندما يقر الأستاذ البشري أن في الموروث وافدا ‘‘لا يمكن إنكار فائدته إن قصد منه أن تصير معارفنا أرقى،’’ يتحفظ من أنه ‘‘يستخدم في الحرب الفكرية لتتضارب الخصائص ويعظم التمويه.’’ إلا أن الواقع يخالف ذلك. لنأخذ الأشهر القبطية مثلا كموروث حقيقي تتدفق منه المعارف على الفلاح المصري عبر القرون. مسلما كان أم مسيحيا. موروث يغنيه عن الأجهزة التي تتنبأ بالطقس: في "بابه" خش واقفل البوابة (لشدة الرطوبة والحرارة)؛ "كيهك" صباحك مساك شيل إيدك من غداك حطها في عشاك (في الشتاء النهار قصير)؛ أبرد من ميّة "طوبة"؛ الاسم لطوبة والفعل لأمشير. هو مثل حول الجو حيث يتنازع الشهران البرودة، وأيضا عندما يلصق بشخص فعل آخر. في "بأونة" لا ينضرب طوب ولا ينعمل مونة (لاشتداد الحر يتشقق الطوب اللين ولا تصلح المونة حيث تجف بسرعة). أما الزراعة فيقولون فيها "زرع بابه يغلِب النهابة (تعم الوفرة لغزارة المحصول فيختفي اللصوص)؛ إن كان زرعك تحت الكوم متبصش وفاضل في "أمشير" يوم (الزرع لا ينضج في هذا الشهر)؛ "هاتور" أبو الذهب المنتور (هو شهر الخير في البلاد)؛ "برمهات" روح الغيط وهات (تتعدد فيه الخيرات من ثمار وخضر). أمثلة توارثها الفلاح المصري عبر آلاف السنين أفادته في حياته وعمله سمعتها في طفولتي ولا شك أنها لا تزال باقية. بقيت الإضافات النافعة مع القيم الأصيلة وطوت الأيام النافل والضار }أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض{.

لو لم يجد الناس كل الناس، لو لم يجد المواطنون كل المواطنين أنفسهم في الموروث الاجتماعي الثقافي، في الأعراف والعادات والتقاليد، فماذا كانت تكون علاقتهم بالوطن؟ منذ البداية طرقنا الباب من خلال القرآن الكريم الذي سجل أن الإنسان هو الخليفة الحقيقي، لا أمير المؤمنين ولا الإمام وذلك بقرار من الخالق الذي }يعلم ما لا تعلمون{. الإنسان هو مصدر السلطات، مصدر الشرعية، ومنظم العلاقات وأنماط السلوك. الإنسان بصرف النظر عن لونه ودينه، هو من استخلفه الخالق على الأرض.

لأن العلمانيين مؤمنون بهذا رأوا الفصل بين الدين والدولة حتى يسيِّر المواطن نظام الحياة ، محض المواطن، الذي لن يضر ذاته ولن يسيء إلى نفسه من خلال تمسكه بالديمقراطية والمساواة. وارتبطت العلمانية بالمجتمع المدني، مجتمع دافعي ضريبة الدم، وضريبة المال دونما تمييز، مجتمع الوحدة الوطنية الحقيقية والصادقة. وهذا هو سبب كل هذه المبالغات في إهالة الأتربة عليها والعداء لها. خطورة العلمانية ليس في عدائها للدين، هي لا تعاديه، هي تؤمن بحرية المعتقد وتناضل دفاعا عنه. العلماني ليس الملحد. خطورة العلمانية، على البعض، هي في تأكيدها ودعمها للوحدة الوطنية بقوة تدمر كل محاولات إذابة الوطن وإلحاقه بجامعة أوسع كانت له معها أسوأ التجارب ومرير الذكريات.

أصول المسألة الوطنية الإسلامية!

كان من الطبيعي حتى تصل "الحرب الفكرية" إلى الكلام الصريح الواضح ‘‘ أن تبرز مسألة

تطبيق الشريعة الإسلامية بروزا تلقائيا بموجب ظهور التيار الإسلامي وانتشاره السريع والواسع من أواسط السبعينات، ودعوة التيار الإسلامي الأساسية أن يعود الإسلام نظاما للحياة.''(الحوار الإسلامي العلماني. ص 53) ويرى صاحب الحوار أنه دارت منذ 1984، وما زالت قائمة، معركة بالغة العنف حول تطبيق الشريعة ''مع كل امتداداتها المتعلقة بأوضاع غير المسلمين.'' ولعلها المرة الأولى التي يرد فيها ذكر لغير المسلمين ويعترف بوجودهم. المهم أن الاستقطاب جرى في السنوات الأخيرة ''على أساس مسألة الإسلام والعلمانية.'' يقال إن العلمانيين معنيون بالداخل أكثر من اهتمامهم بالخارج، معنيون بصلة الدين بالدولة أكثر من اهتمامهم ''بقضية فلسطين ولا قضية التبعية السياسية والاقتصادية، ولا الديون الأجنبية وتحقيق النهضة الاقتصادية.''. ويا لهول الافتراء قضية فلسطين بالنسبة للعلماني، محض العلماني، عربيا كان أو لم يكن، قضية يختلط فيها الديني بالعنصري. مهما تذرعوا بادعاءات أرض الميعاد والنصوص التوراتية، مهما قالوا إن إسرائيل دولة اليهود وليست دولة يهودية ففيها في النهاية تمييز لليهودي لمجرد يهوديته، بل هم مختلفون حتى اليوم ومعنيون بقضية "من هو اليهودي؟" هو ليس المواطن دافع ضريبة الدم والمال، بل القادم والنازل من رحم يهودية. ولا داعي لتكرار قصة حفيدة بن غوريون، مؤسس الدولة اليهودية التي رفض أي حاخام عقد زواجها لأن أمها الإنجليزية لم تكن يهودية!! العلمانيون أشد الناس عداوة للدولة العنصرية من حيث المبدأ لكونهم ضد التمييز. فما بالك بالصهيونية التي تجعل من الدين قومية، وتبني قوميتها على أنقاض قومية أخرى؟! إنه موقف مبدئي تدعمه الحمية الوطنية والأمن القومي. وهم أيضا وبالتأكيد، قبل هذا وبعده، معنيون أشد العناية بالشأن الداخلي. إذ كيف نستطيع التطلع للخارج والداخل مهدم؟ كيف نستطيع مواجهة النفوذ الأجنبي أو الخطر الصهيوني ودعم النضال الفلسطيني إلا بنظام متماسك ومجتمع موحد في ظل دولة قوية تقوم على أساس دستور ديمقراطي أبرمه شعب متماسك اللبنات لا يستعلي أحدهم على الآخر لا بدينه ولا بعنصره. مجتمع تسوده المساواة، فالحر وحده هو القادر على تحطيم قيود العبيد بمشاركتهم في تحطيم قيودهم. نعم، العلمانيون معنيون بالداخل حتى يكونوا قادرين على مواجهة مخاطر الخارج، لا لأنهم معنيون فقط بقضية الشريعة الإسلامية وصلة الدين بالحياة. وبالطبع يتجه الهجوم إلى اليسار الذي يمالئ الحكومة اليمينية ''يهتف معها ويسير على أنغامها'' (الحوار الإسلامي العلماني. ص 54) لأنها ترفض الخلط بين الدين والدولة. وهي مغالطة أخرى، لأن الحكومة اليمينية حكومة مدنية يستطيع العلماني واليساري وأي معارض أن يهاجم بكل قوة مواقفها الاقتصادية والسياسية، الفساد الشائع وتزوير الانتخابات، دون أن يمنعه هذا، في نفس الوقت وبنفس القوة، من مواجهة الدعاوى المضللة للتأسلم السياسي. لا رفض العلماني للإسلام السياسي يجعله حليفا للحزب الحاكم، ولا معارضته للحزب الحاكم تلزمه بمهادنة الداعين لإسلامية الدولة، مع ملاحظة أن العلمانيين لا ينتمون لحزب سياسي واحد. ثم تتوسع عملية خلط الأوراق ''بأن الفكر الماركسي يتصور أن الديمقراطية ديمقراطية طبقة ضد طبقات ... وعلى نحو آخر تكون ديمقراطية تيار فكري ضد تيار فكري آخر لا يشمله في التطبيق والممارسة مفهوم الديمقراطية ولا تسعه حدودها.'' سبق أن قلنا أن العلمانيين لا ينتمون لاتجاه سياسي واحد. أما عن الماركسية فلئن رأى تفسير معين للماركسية أن ديكتاتورية البروليتاريا هي ديمقراطية شعبية، فهو مجرد اجتهاد ارتآه البعض (1917)، وإن رفضه في حينه قادة ماركسيون آخرون (روزا لوكسمبورج) معلنين ''نحن الأغلبية، ما حاجتنا للدكتاتورية.'' ثم أثبت الواقع والتاريخ بطلان هذه

التيار السياسي الحضاري وتشييد جسور العمل الوطني العام. نعم، لا يسعنا غير الترحيب بكل هذا إلا أن العمل الوطني العام لا يتيح لكلمة "الأمة" هنا أن تعني غير الأمة المصرية، أو في أقصى الظروف الأمة العربية. بل إننا لا نقف طويلا أمام عدم الاهتمام بالتلاقي على "قدر مقدور من التوافق" (التحالفات المرحلية) لأن الموضوع لا يكفي في شأنه التقارب المؤقت ‘‘إنما تلزمه بالضرورة درجة موفقة من التقبل ... ينزع خواص التنافي بين الاتجاهات الفكرية الغالبة.’’ ولا حتى هذا الرداء الجبهوي الشديد الضيق يدفعنا إلى رفض تماسك بنيان الأمة من أجل العمل الوطني العام. (الحوار الإسلامي العلماني. ص 55)

غير أن كل هذا يذهب أدراج الرياح عندما يدرك شهرزاد الصباح. نجد أنفسنا أمام خلط بين "العلمانية"، "فصل الدين عن الدولة" و"العلماني" الذي يتسع للعديد من التيارات ابتداء من العقلانية إلى المادية إلى التفكير العلمي و .. و ..، الخ يقول المستشار البشري ‘‘هنالك من العلمانيين من يعتنقون التفكير المادي الذي ينكر الغيب ... ’’ الذين يقاومون الإسلام ‘‘من خلال قنوات العلمانية التي تحجر الدين من حيث اتصاله بشؤون الحياة هؤلاء لا غناء في الحوار معهم ولا طائل فيه.’’ تركنا العلمانية وتحدثنا عن بعض العلمانيين الماديين، وهنا أسأل القاضي العادل عن رأيه في أن هنالك من المسلمين من يعتنقون فكر الإمام ابن تيمية فيكفرون المسيحيين والمتفلسفة الذي سبق وأن عرضناه في فصل سابق، فهل نقصيهم من حياتنا لأن "هؤلاء لا غناء في الحوار معهم ولا طائل منه"؟ ثم من قال إن القنوات العلمانية تحجر الدين من حيث اتصاله بشؤون الحياة؟ الكل يسافر إلى أوروبا العلمانية ويلمس مجال الحرية الواسع الذي ترتع فيه كل العقائد الدينية. إن اتصال الدين بشؤون الحياة حق لمعتنقيه. أو لم يسمع أحد بتركيا العلمانية التي يحكمها حزب العدالة الإسلامي.

ما كان في نيتي ولا ورد على خاطري التعرض لهذه الأمور لولا أن بلغ الأمر حد تشبيه العلمانيين بالمستوطنين الأوروبيين في أفريقيا ‘‘كجالية مسيطرة أو حاكمة أو جالية من النخب فقط، يحتمون بروابطهم الخاصة وبتفكيرهم الخاص وينأون بأنفسهم عن تاريخ بلادهم وقيمها وعقائدها وناسها....’’ ويتسع الفرجار ليشمل الجميع اليساريين واليمينيين ‘‘من يتحدثون عن الوطنية والاستقلال والنهضة ويعارضون الاستعمار، "شريطة" أن يدور كل هذا في إطار المرجعية الأوروبية الأمريكية الغربية!! وهم يسخرون كل قيمهم لما يعتبرونه نموذج التقدم ونموذج العصرية الوحيد.’’

تريد الحقيقة. لكم أتمنى ويتمنى كل عاقل أن يسخر كل مصري، وليس العلمانيون فحسب، كل طاقاته المتطلعة للتقدم، للتنمية الاقتصادية والديمقراطية السياسية، للارتفاع بمستوى التعليم والتكنولوجيا وكل ميادين الحداثة والحضارة. لكم أتمنى أن يجد المصريون في اقتفاء أثر أوروبا في منجزاتها والولايات المتحدة في تقدمها وحضورها الدولي والتي لم تكن وجدت بعد يوم كنا عنوان حضارة الإنسان. نعم، يا ليت كل شعبنا ينهض ليلحق بما بلغته هذه البلدان فبهذا وبهذا فقط نكون أوفياء لتاريخ بلادنا وقيم نشر الحضارة والمدنية وعقيدة آدم المحبة الذي علمه يفوق علم كل المخلوقات. نعم، وأكررها ولا أمل من تكرارها أننا بتطلعنا للحاق بالغرب والشرق المتحضر إنما نتبع هذه المقولة القديمة:

وتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم
إن التشبه بالكرام فلاح

إن رسل النهضة أصحاب مشاريع الارتقاء بالأمم تطلعوا ويتطلعون دائما إلى الأفضل، يحاولون اللحاق بالأحسن أن يقلدوه ليصبحوا مثله، يستعملون أساليب العصر للحاق بالعصر. هم رواد نهضة عظماء وليسوا مستوطنين غرباء. لو وجدوا نموذجا يحتذى في دولة دينية لاتبعوه. بل وجدوا، على العكس، أن الغرب والشرق تقدما عندما تبنيا العلمانية، وفصلا الدين عن الدولة.

يكفي أن نعلم أن رواد نهضتنا الحديثة جميعا لم يتبنوا الدولة الدينية وكانوا مسلمين مؤمنين بالله: محمد علي باني النهضة الأولى، رفاعة رافع الطهطاوي أبو التنوير العربي، سعد زغلول مفجر ثورة 1919، مصطفى النحاس المناضل في سبيل الدستور وحُكْم الشعب، طه حسين عميد الأدب العربي، وجمال عبد الناصر باني النهضة الثانية. عملوا جميعا على اللحاق بالعصر، أمضوا حياتهم رافعين راية الوطنية المصرية في الوقت الذي كان فيه قادة سموا أنفسهم إسلاميين وفي مقدمتهم خليفة المسلمين في الآستانة، كانوا يتعاملون مع الغرب، حلفاء له لتقويض المشاريع النهضوية لهؤلاء القادة الوطنيين. ليس هذا فحسب، بل حملوا سلاح الغرب وقاتلوا معه في خندق واحد باسم محاربة الشيوعية في أفغانستان(71). والحقيقة أنهم كانوا يحاربون التقدم، مجرد التقدم، فلم تكن ظروف أفغانستان تسمح لها بأكثر من التطلع للمجتمع الحضري. ويعيبون على العلماني مجرد التطلع للغرب المتمدن.

العلمانيون سخروا كل قيمهم الفكرية لصالح التقدم والعصرية حيثما وجدوها: لقيم التصنيع والتكنولوجيا. قيم تقدم الإنسان وحضارة الإنسان، قيم آدم }وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة...{(72)، قيم من يعرف ومن يريد ومن يختار أكثر مما تعرف المخلوقات فوق البشرية ولو كانت نورانية }قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون{(73). ألأن العلمانيين رفضوا الدولة الدينية يصبحون ‘‘أشبه بفئة "الكولون" التي عرفتها الجزائر من مستوطني الفرنسيين على أرضها؟’’ (الحوار الإسلامي العلماني. ص 55، 56)

الكولون Colon لمن لا يعرف هو الأجنبي القادم أو سليل عائلة قدمت للإقامة في بلد أجنبي. كما أن كولوني Colonie تعني مستوطنة أو "جالية أجنبية"مثل الجالية اليونانية أو الإيطالية في مصر في القرن الماضي. أما الجزائر التي احتلها شارل العاشر في 1830، فإن المستوطنات الأولى لم تبدأ في الظهور إلا في عصر نابليون الثالث حوالي 1850. ثم تدفقت جموع الفرنسيين بمضي الزمن كمستوطنين ومواطنين في "فرنسا في ما وراء البحار" (الجزائر). هم امتداد للشعب الفرنسي بكافة تياراته، فيهم اليمين المستعمر رافع شعار "الجزائر الفرنسية"، واليساري المطالب بحق تقرير المصير للشعب الجزائري.، بل والذي اندمج وأصبح جزائريا بعد الاستقلال بينما رحل عرب مسلمون إلى فرنسا وأصبحوا فرنسيين.

قدمت كل هذا حتى أظهر للمستشار البشري أن كلمة "كولون" ليس فيها شيء من العدالة عندما تنزع الجنسية المصرية عن مناضل مصري لمجرد أنه تمنى لمصر أن تلحق بالحضارة الغربية،

أن تحقق المجتمع الصناعي الديمقراطي، ولم يتمسك بالدولة الدينية لأنها ليست من أركان الدين ولا هي من شروط التقدم. حتى ولو لم يدرك أصول المسألة الوطنية الإسلامية!! كما أن تعميم صفة الكولون من جانبها السلبي المطلق فيها إساءة لمواطنين جزائريين من أصول فرنسية شاءت المصادفات أن ألتقي بأفراد منهم في زيارتي لمدينة وهران إبان مباحثات إفيان Evian الأولى قبل استقلال الجزائر.

التقيت في أكثر من مناسبة بعائلات فرنسية ما إن تعرف أنني مصري حتى يكون السؤال،''ولدت أنا وزوجي (أو زوجتي) في هذا البلد، تزوجنا هنا وأنجبنا أولادنا هنا. فهل يحتم الاستقلال أن نطرد من البلد الذي ولدنا وعشنا فيه لأننا من أصول فرنسية؟'' وكنت على استعداد للإجابة بفضل أصدقائي في جبهة التحرير: ما دمتم لم ترفعوا السلاح ضد ثورة التحرير وعلى استعداد للاعتراف بسيادة الجزائر الحرة فلا أظن أن أحدا سيدفعكم للرحيل. حتى "الكولون" يحس بالارتباط بالأرض التي ولد فيها ونشأ عليها، أتحرم من هذا الإحساس المواطن الأصيل لمجرد أنه رفض الدولة الدينية وتطلع للحياة الفضلى.

كما التقيت في الكونغو، حديثة الاستقلال، أثناء أزمة لومومبا، بوفد تضامن من جبهة التحرير الوطني الجزائري، جبهة المليون شهيد، جاء لمؤازرة الحكم الوطني في الكونغو، وكان من بين أعضاء الوفد "الكولون سرج ميشيل" في الوقت الذي كان فيه الجنرال المسلم "ك" قائد كتيبة عربية في قوات الطوارئ الدولية، يدعم الموقف الأمريكي ضد الكونغو الحرة. وماذا عن شبكة جانسن (رسُّو جانسن) التي أقامها الأحرار الأوروبيون لتشجيع عناصر القوات الفرنسية في الجزائر على ترك الخدمة العسكرية ومنحهم هويات وأسماء وأعمالا جديدة تمكنهم من العيش في بلدان أخرى. ولم يقتصر الأمر على الجزائر، إذ لمع في سماء فرنسا والعالم كله اسم الجندي هنري مارتان، الذي حوكم عسكريا وأودع السجن لرفضه القتال ضد ثوار فيتنام. وبالطبع، بالطبع تمتلئ صفحات التاريخ بأسماء العرب المسلمين ممن تعاملوا مع المحتل الأجنبي الغازي، بل من سهلوا له الغزو والفتح من ابن العلقمي في بغداد إلى شاور وضرغام في مصر، إلى خنفس خائن عرابي، إلى خليفة استانبول الذي أعلن عصيان عرابي وهو يقاتل الإنجليز.

الوطنية ليست جنس ولا دين. الوطنية موقف مادي على الأرض: مع العزة والسيادة والتقدم، أو مع التبعية والتمزق والتخلف.

كان في قدرة الأستاذ البشري ألا يرضى عن رفض العلمانيين وجود "مسألة وطنية إسلامية"؛ أن يستنكر اعتراضهم على أن المعيار السياسي للوطنية والديمقراطية والاقتصادي للعدالة الاجتماعية يلزم أن يرتبط بالدعوة الإسلامية، بدلا من توزيع تهم الإلحاد والكولون. وإنه ليسعدني أن يزيدنا سيادته علما بالفارق بين "الوطنية المصرية" و"الوطنية الإسلامية". وهل هنالك وطنية مسيحية ووطنية يهودية وأخرى بوذية؟

لعلني أطلت، إلا أنه كلام أسوقه لقوم يتفكرون لعلهم يتذكرون ومن حقائق الحياة يتعلمون، فيؤمنون بأن العلمانية هي الحل.

هوامش الفصل السادس

(1) رفاعة رافع الطهطاوي. الأعمال الكاملة/ دراسة وتحقيق محمد عمارة. – الجزء 1. – بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973. ص 91.

(2) الجبائي، أبو علي محمد بن عبد الوهاب (ت 303 هـ) رأس علماء الكلام في عصره، ومن أئمة المعتزلة. عاش في البصرة وتوفي فيها. مؤسس الطائفة الجبائية. له تفسير رد عليه تلميذه الأشعري.

(3) الحسن البصري، أبو سعيد (21 - 110هـ) كان فريدا في معرفة الأحكام الشرعية والتدريس والوعظ والحديث. عندما اعتزل واصل بن عطاء مجلسه ولد اسم المعتزلة.

(4) القرآن الكريم. سورة الإسراء. الآية 15.

(5) القرآن الكريم. سورة الإنسان. الآية 30.

(6) الأسفرايني، أبو المظفر طاهر بن محمد (ت 471 هـ). صاحب "التبصير في الدين".

(7) حسين مروة. النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية العربية. – الجزء 1. - ط 6. – بيروت: دار الفارابي، 1988. ص 556.

(8) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن (ت 415 هـ) شيخ المعتزلة في عصره. له "تنزيه القرآن من الطعون" و"طبقات المعتزلة".

(9) سيد القمني. رب الثورة: أوزريس وعقيدة الخلود في مصر القديمة. – ط 2. – القاهرة: المركز المصري لبحوث الحضارة، 1999. ص 108، 109.

(10) إبراهيم نمير سيف الدين وآخرون. مصر في العصور القديمة/ راجعه محمد شفيق غربال. – القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991. ص 94.

(11) سيد القمني. الأسطورة والتراث. – ط 2. – القاهرة: سينا للنشر، 1993. ص 34، 35.

(12) القرآن الكريم. سورة البقرة. الآيات 30-34. هي معاني الآيات بتصرف.

(13) "الشوكة" القوات المسلحة، ركن الشرعية الركين عند ابن تيمية، و"ستون سنة جور خير من ليلة بلا إمام" من مأثوراته.

(14) لويس عوض. تاريخ الفكر المصري الحديث: من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل. – ط 4. – القاهرة: مكتبة مدبولي، 1987. ص 12.

(15) ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون. – ط 5. – بيروت: دار القلم، 1984. ص 281، 283.

(16) ابن إياس. بدائع الزهور في وقائع الأمور. - الجزء 5. – ط 3. – القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984. ص 232.

(17) عبد الرحمن الرافعي. تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم. - القاهرة: مكتبة الأسرة، 1998. (القراءة للجميع، 98) ص 24.

(18) عبد الرحمن الرافعي. نفس المرجع. ص 27، 28.

(19) عبد الرحمن الرافعي. نفس المرجع. ص 38.

(20) عبد الرحمن الرافعي. نفس المرجع. ص 40.

(21) رفاعة رافع الطهطاوي. الأعمال الكاملة/ دراسة وتحقيق محمد عمارة. – القاهرة؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973. ص 10.

(22) محمد عمارة. الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. – ط 2. – القاهرة: دار الشروق، 1007. ص 31.

(23) طارق البشري. الحوار الإسلامي العلماني. – ط 3. – القاهرة: دار الشروق، 2006. ص 10.

(24) لويس عوض. المرجع السابق. ص 31-33.

(25) الجبرتي، عبد الرحمن. تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار. – الجزء 1. – بيروت: دار الجيل، د. ت. ص 267.

(26) علي بك الكبير (1728 - 1773) مملوك قفقاسي. و"شيخ البلد" رئيس المماليك الذي اختاروه زعيما لهم. وأصبحت "مشيخة البلد" بمثابة إمارة مصر.

(27) عبد الرحمن الرافعي. نفس المرجع. ص 25.

(28) ابن إياس، محمد بن أحمد. بدائع الزهور في وقائع الدهور/ تحقيق محمد مصطفى. – الجزء 2. – ط 2. – القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984. ص 275.

(29) لويس عوض. نفس المرجع. ص 43، 44، 45.

(30) الجبرتي، عبد الرحمن. المرجع السابق. ص 594.

(31) الجبرتي، عبد الرحمن. المرجع السابق. الجزء 2. ص 167، 168.

(32) رفاعة رافع الطهطاوي. الأعمال الكاملة/ تحقيق محمد عمارة. ص 15.

(33) رفاعة رافع الطهطاوي. المرجع السابق. الجزء 2. ص 161.

(34) تاليران، شارل موريس (1754-1838) سياسي فرنسي. مكنه دهاؤه من البقاء طويلا على مسرح الأحداث رغم التقلبات السياسية. وزير خارجية فرنسا عدة مرات. لعب دورا مهما في مؤتمر فيينا، 1814 - 1815.

(35) لويس عوض. المرجع السابق. ص 68.

(36) عبد الرحمن الرافعي. عصر محمد علي. – ط 4. - القاهرة: دار المعارف، 1982. ص 119.

(37) عبد الرحمن الرافعي. المرجع السابق. ص 216.

(38) كادلفين وبارو مؤرخان فرنسيان صاحبا كتاب "حرب مصر ضد الباب العالي في سوريا والأناضول، سنة 1831-1833".

(39) كوتاهيه مدينة في غرب تركيا الأسيوية، وفيها أبرمت معاهدة كوتاهيه (1833) بين الباب العالي ومحمد علي، اعترفت بسلطته على الأراضي العربية حتى جبال طوروس، علاوة على إقليم أدنه وجزيرة كريت.

(40) عبد الرحمن الرافعي. المرجع السابق. ص 399.

(41) عبد الرحمن الرافعي. نفس المرجع. ص 404.

(42) حنا بك بحري من أعيان سوريا. عينه إبراهيم باشا على إدارة الشؤون المالية، وامتد نفوذه لإدارة شؤون البلاد كلها.

(43) عبد الرحمن الرافعي. المرجع السابق. ص 258.

(44) عبد الرحمن الرافعي. الثورة العرابية والاحتلال الإنجليزي. - ط 4. - القاهرة: دار المعارف، 1983. ص 158.

(45) مظاهرة قامت إثر قرار توفيق تشتيت الفرق الموالية لعرابي من العاصمة. كانت البداية نقل ألاي إبراهيم بك حيدر للإسكندرية. إلا أن ضباطه رفضوا واتفق الضباط على إقامة مظاهرة عسكرية أمام سراي عابدين في 9 سبتمبر 1881 مطالبين بعزل رياض باشا، رئيس الوزراء، وتشكيل مجلس نواب، وزيادة عدد الجيش حسب الفرامانات السلطانية. وختم أحمد عرابي حديثه أمام سراي عابدين بجملته الشهيرة ‘‘ونحن لسنا عبيدا ولن نورث بعد اليوم.’’

(46) لورد جرانفيل وزير خارجية بريطانيا.

(47) عبد الرحمن الرافعي. المرجع السابق. ص 262-264.

(48) عبد الرحمن الرافعي. نفس المرجع. ص 383-385.

(49) لويس عوض. تاريخ الفكر المصري الحديث من عصر إسماعيل إلى ثورة 1919.– الجزء 2. – القاهرة: الهيئة المصرية العامة كتاب، 1983. ص 277، 278.

(50) مدحت باشا قائد حركة سياسية تركية أدت إلى إعلان دستور 1876. روى ابنه علي حيدر مدحت في كتاب عن أبيه أنه كان يطلع السفير البريطاني على ما يصنع بشأن الدستور، وأنه اقترح على الإنجليز تضمين الدستور في معاهدة دولية حتى لا يتراجع عنه السلطان!

(51) "الجوائب" جريدة كانت تصدر في استانبول باللغة العربية لصاحبها أحمد فارس الشدياق.

(52) معاهدة 1936 بين مصر وبريطانيا وقعتها مصر بزعامة مصطفى النحاس باشا، وقد تبدت نذر الحرب العالمية الثانية (1939)، وألغاها بنفسه عام 1951. فاشتعلت المقاومة ضد القاعدة العسكرية البريطانية في قناة السويس. أما اتفاقية الجلاء فقد وقعتها حكومة الثورة (19 أكتوبر 1954). وقد تم جلاء آخر فوج من القوات البريطانية عن قاعدة قناة السويس في 13 يونيو 1956 على الباخرة آفون جيب Avon Gibb - وتم إبحارها عن ميناء بورسعيد في الساعة 12 والدقيقة 40 صباحا، فكانت لحظة تاريخية انتهى فيها احتلال دام أكثر من سبعين عاما. (ف. ق.)

(53) "الشنتوية" أو "الشنتية" مذهب منتشر في اليابان يقوم على عبادة الطبيعة بمختلف ظواهرها، وعلى عبادة الإمبراطور "ابن الشمس" والأجداد. نافسته الكونفوشية والبوذية لبعض الوقت حتى أعادها وصول "الميكادو"

(67) هيرودوت (484 - 425 ق. م) مؤرخ ورحالة يوناني سمي أبو التاريخ. كتابه "التاريخ" من أهم المراجع لمعرفة أخبار الأمم القديمة. زار فينيقيا والعراق ومصر.

(68) "الليكير" شراب كحولي من الفواكه.

(69) "ذوات الرايات" تعبير تراثي عن بغايا مكة في عصر ما قبل الإسلام. كانت كل بغي ترفع راية على مكانها للدلالة على مهنتها.

(70) محمد حسين هيكل. حياة محمد. – ط 7. – القاهرة: دار القلم، 1935. ص 226.

(71) محمد عودة. فاروق بداية ونهاية. - القاهرة: دار الهلال، 1995. ص 288.
يروي الصديق المرحوم محمد عودة تفصيلا في المرجع المشار إليه علاقة التيارات الإسلامية بكافة القوى المعادية للشعب من أحزاب اليمين إلى القصر، والتي لم يكن شعار "الله مع الملك"غير جانب ضئيل منها. وفي عصر ثورة يوليو أفسحت الدول البترولية، خاصة السعودية، مجال العمل لكل الحركات الإسلامية وغير الإسلامية المعادية للثورة، وأغدقت عليهم الأموال بإيعاز من الغرب. كما فتحت الدوائر الإمبريالية لكوادر الدعوة الإسلامية الأبواب لمحاربة الشيوعية الملحدة في أفغانستان مما نتج عنه ظهور تنظيم القاعدة وبن لادن في أفغانستان.

(72) القرآن الكريم. سورة البقرة. الآية 30.

(73) القرآن الكريم. سورة البقرة. الآية 33.

الفصل السابع

يعرفون، "لكن" يتحايلون

''كان فكر "السلطة الدينية"، وكذلك "تطبيقاتها"، في حضارتنا العربية الإسلامية النقطة الســـــوداء التي مثلت الشذوذ الذي يثبت قاعدة: رفض الإسلام لهذا الفكر وإنكار الأمة وعامة مفكريها لتطبيقاته. فظلت هذه الدعوى، في سماء حضارتنا وتاريخنا، ســــــحابة صيف، لم تتجسد في مؤسسات، ولم يجتمع حــــــــولها جمهور، ولم يقم لها - باستثناء الشيعة - مذهب في إطار مذاهب الإسلاميين وإنما وقفت عند حد"الشبهات".''

محمد عمارة(1)

اطلعنا في الفصل السابق على حوار واضح ومباشر وصريح مع مفكر إسلامي يطيب معه الجدل والنقاش. وقد أوشكت بعدها أن أضع خاتمة هذا الكتاب، عندما لفت نظري عنوان كتاب للدكتور محمد عمارة حول "الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية". وقفت أمام العنوان بانتباه. لفت نظري تعبير الدولة الإسلامية، خاصة من مثل هذا المفكر الكبير. بل وحيرتها بين العلمانية والسلطة الدينية. وجدته عنوانا غريبا في فحواه ومعناه، فمن المعروف والمسلم به عند الجميع أن الإسلام، قرآنا وسنة، لم يرد فيه ذكر "للدولة" إلا بمعنى تداول المال، }كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم{(2). دولة الرسول نفسها التي أقامها في يثرب، قامت بناء على "بيعة" من الأنصار واليهود. حكمها عهد وميثاق مدني: لهم ما لنا وعليهم ما علينا. لم تكن دولة إسلامية يحكمها الوحي الإلهي، ولا السلطة فيها سلطة دينية يتصرف الحاكم فيها باسم الله، فما كان إلا بشراً يخطئ ويصيب، كما كان الناس "أدرى بشؤون دنياهم". دولة اقتصر الإسلام فيها على "حديث السماء" يأتي به الرسول، وما يجري على لسانه من سننه التفسيرية يلتزم بها المؤمنون فقط، كطائفة بجوار الطوائف الأخرى، أما من دونهم فـ }لكم دينكم ولي دين{.

أعود فأكرر أن هنالك دولة رأسمالية تسير وفق الاقتصاد الحر وسياسة السوق واحترام الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، يقوم البناء الاجتماعي الطبقي فيها حسب علاقات الإنتاج التي تقوم الدولة على تنظيم سيرها حتى تحقق أهدافها الرأسمالية. كذلك هنالك دولة اشتراكية تسير على أساس العدل الاجتماعي الرافض للاستغلال، وعلى عدالة توزيع ثمرات الاقتصاد الموجه. قد تطلق بعض الدول العنان للحرية الاقتصادية، أو تتشدد أخرى في توجيه الاقتصاد، إلا أنها تبقى داخل حظيرة الرأسمالية أو الاشتراكية. قد تتطرف الرأسمالية في حل أزماتها حتى تبلغ حد الفاشية، وتتطرف الدول الاشتراكية في تطبيقاتها حتى تبلغ حد رأسمالية الدولة. لكنهما في كلتا الحالتين تبقيان داخل إطار الرأسمالية أو الاشتراكية رغم فقدان عنصر أساسي واحد في كل منهما: الديمقراطية في الرأسمالية؛ والسلطة الجماهيرية في الاشتراكية.

ضربت المثل بالرأسمالية والاشتراكية في صورهما المختلفة لأنهما النموذجان الواضحان للدولة الحديثة التي سادت في القرن العشرين. حتى نماذج الدولة الدينية التي ظهرت في أوروبا المسيحية، في وقت ما، لم تخرج عن كونها مجرد إقطاعيات يحكمها تحالف أرستقراطي كنسي. السياسة الاقتصادية داخل المجتمع هي التي تحدد نوع الدولة، وظيفة الدولة وبالتالي سياسة الدولة فالاقتصاد هو محرك التاريخ.

هكذا مهما كانت عقيدة رأس أو رؤوس الدولة أو حتى غالبية الشعب، فإنها لا تستطيع ولا يمكن أن تحدد صفة الدولة. أقرب مثال على هذا الهند، يرأسها هندوسي شديد الإيمان ولا تكون دولة هندوسية، يتبعه بوذي متشدد ولا تصبح بوذية، يليه مسلم شديد الإيمان ولا تكون دولة إسلامية. ولسوف أستبق من سيدفع قولي هذا بأن كل هؤلاء ليسوا مؤمنين، أعود لنبي الإيمان وموقفه من آية الرجم التي تحدثنا عنها في الفصل الأول. جاء عند السيوطي عن أبي إمامة بن سهل أن خالته قالت ‘‘لقد أقرأنا رسول الله آية الرجم: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة بما

قضيا اللذة." (3) وقد علل السيوطي سبب نسخ تلاوة الآية وبقاء حكمها لكونها "أشد الأحكام، وحكمها أغلظ الحدود." وحلت محلها في القرآن، في حكم الزنى، من الآيات }واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا. واللذان يأتيانها منكم فاذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيما { (سورة النساء. الآية 15 و16). إضافة لآية الجلد }الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ... { (سورة النور. الآية2). رغم نسخ نص "الشيخ والشيخة"، فإن عمر كان من المصرِّين على العمل بالرجم. كان يصر على أن النبي "رجم ورجمنا معه،" لكنه لا يستطيع إعادة النص حتى لا يتهم بالإضافة إلى القرآن. (4) في حياة الصادق الأمين، وهو يحكم المدينة، كان من المتعذر الإبقاء على مثل هذا النص القرآني، لأن الناس، المجتمع، كان يشيع بينهم الزنى كما لو كانوا حيوانات. كان في مقدور الصادق الأمين (ص) الذي يأتيه "حديث السماء" أن ينسخ أو أن يعطل نصا، كما لم يكن في مقدور محمد الحاكم أن يطبق نصا لا تحتمله الجماعة. وهكذا تكون دعوى المطالبين بما لم يقدر عليه حتى الأنبياء - إسلامية الدولة - دعوى باطلة بطلانا مطلقا. يؤكد هذا ما حدث أيام أبي بكر عندما شنت دولته الحرب على قوم "حقنوا دماءهم بأن شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله." كما قال صفيه والرجل الثاني في دولته عمر بن الخطاب، إلا أن مصلحة دولة الجزيرة الوليدة استدعت أن تضرب بيد من حديد من خرجوا عليها ومنعوها "حتى عقال بعير،" ولو كانوا مسلمين. ثم إن دولة ابن الخطاب أوقفت العمل بنص "المؤلفة قلوبهم" القرآني عندما لم تصبح الدولة في حاجة لتأليف القلوب. فإذا ما وصلنا لدولة عثمان بن عفان لم نجد هذا ولا ذاك، بل دولة خليفة راشد إلا أنه طاعن في السن غير قادر على السيطرة على جشع أقربائه حتى تألبت عليه الأمصار، وانتفض الرعايا من مصر والعراق يُقَوِّمون بسيوفهم ما اعوجَّ. وأبى التاريخ المنمق إلا أن يسميها "فتنة"، بينما كانت انتفاضة شعوب على من نهبوا أموالهم من الولاة. فعن أي دولة إسلامية يتحدث الدكتور محمد عمارة؟ لا أظنه يقصد دولة الطلقاء الأموية، ولا دولة عبد الله السفاح العباسية، ولا تلك التي يسميها هو نفسه "مشيخة الإسلام" العثمانية.

نعم، عن أي "دولة إسلامية" حائرة بين "العلمانية" و"السلطة الدينية" يتحدث الدكتور؟ ربما كانت دولة مرجوة. شجعني مجرد التساؤل على أن أغذ السير معه على الطريق حتى النهاية، وأنا على ثقة، لمعرفتي بوعيه وثقافته، من أنه سوف يؤدي بنا حتما إلى أن "العلمانية هي الحل". الحل الموضوعي، العملي، الواقعي والوضعي الذي يضعه المواطنون أنفسهم ويرضون عنه لأنه يحقق مصالحهم كما يرونها، كما يلمسونها وكما يرغبون.

دولة بلا وجود

يسهل علينا الدكتور عمارة الأمر منذ البداية وهو يعلن أنه توصل إلى "أن مرد الكثير من نقاط الضعف والسلبيات والمظالم التي يعاني منها المسلمون اليوم، هو سلب السلطة الحقيقية والسلطان الفعلي من جماهير المسلمين، سواء أكان ذلك لحساب استعمار قديم أو آخر جديد، وسيان كان

المستبد ... بالسلطة والسلطان غريبا عنها أو يتزيا بزيها." (5)

مناط الأمور إذن، كما يؤكد د. عمارة ونحن معه، هو سلب "السلطة الحقيقية والسلطان الفعلي" من جماهير الشعب قاطبة، لا من جماهير المسلمين وحدهم. ولسوف نلاحظ دائما أن اهتمام الكاتب منصب على الإسلام والمسلمين، كأن الحياة والمجتمع خلو من غيرهم. مع أن الدكتور يعلم بلا شك، ولو من حياته الثقافية الثرية، أن قضية الحرية لا تتجزأ، كما أن قضية العدل لا تتجزأ. فلا يمكن أن تكون عادلا مع "الأنا" ظالما مع "الآخر"، وتظل تدعى عادلا. سأعتبر ملاحظته، على أية حال، مجرد تخصيص يقصد به التعميم، لأن الدكتور عمارة يعلن، على الأقل، أن السلطة الدينية ليست هي الحل.

يقول د. عمارة إن السلطة الدينية تعني أن يدعي إنسان لنفسه صفة الحديث باسم الله، وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء فيما يتعلق بشؤون الدين أو بأمور الدنيا، سواء صدرت هذه الدعوة من فرد أو مؤسسة فكرية أو سياسية. (6) مؤكدا أن جميع التيارات ومذاهب الفكر الإسلامي، باستثناء الشيعة، تنكر وجود السلطة الدينية، وتنفي أن يكون من حق أي فرد أو هيئة إضفاء القداسة على ما تصدر من أفكار وآراء، وأن خلف هذا الموقف المدني المتقدم في التفكير يقف تراث الإسلام الحقيقي. لهذا لا يتردد في الجزم بأن هذا الموقف المبدئي لم يعصم المجتمعات الإسلامية من وجود "أفراد - مفكرين وساسة - زعموا لأنفسهم قداسة أصحاب السلطة الدينيّة!" (الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص 22) ويضرب المثل بما سبق أن ذكرناه عن معاوية الأموي الذي ادعى لنفسه الحق والحرية في التصرف باعتباره خليفة الله فيقول، "الأرض لله ... وأنا خليفة الله. فما أخذت فلي، وما تركته للناس فبالفضل مني." هذا ولا يختلف عنه أبو جعفر المنصور العباسي الذي كان يقول، "أيها الناس لقد أصبحنا لكم قادة ...نحكمكم بحق الله الذي أولانا وسلطانه الذي أعطانا ... وإنما أنا سلطان الله في أرضه، وحارسه على ماله." مؤكدا أن الأسر الحاكمة تتغير، لكن فلسفة الحكم لا تتغير. لا يتغير تعلق الخلفاء بحبال السلطة الدينية، لا من حيث الحكم نيابة عن السماء ولا من حيث اضطهاد ومصادرة كل مفكر مسلم عقلاني. وبالطبع لم تشذ عن هذا المنحى حتى "مشيخة الإسلام" العثمانية، فقامت بحماية " كل المواريث المتخلفة والرجعية" التي أصبحت بمضي المدة من تقاليد الحكم. (الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص31)

أعتقد انه قد بات واضحا الآن أن الدولة الإسلامية التي يتحدث عنها د. عمارة دولة مرجوة، لم ترَ النور ذات يوم ولم تقم على هذه الأرض أبدا. أم أن الدول والأفراد، المفكرين والساسة، الذين زعموا لأنفسهم قداسة أصحاب السلطة الدينية، كانوا استثناء من القاعدة التي تؤكد، كما يقول، "الموقف المدني المتقدم" الذي يدعمه تراث الإسلام الحقيقي؟ لئن كان الأمر كذلك، فأين وجد التراث الحقيقي مكانه في الحياة؟ تساؤلات تقود إلى أسئلة تقود إلى أسئلة دونما إجابة واضحة، حتى "إشاعة الفكر الديني المؤسس على الخرافة والشعوذة والمثبط لهمم الشعوب" ليس إجابة كافية. ولا أن إضفاء القداسة الدينية على سلطان آل عثمان ساعدها على أن "تعمل جاهدة لإعاقة حركات التحرر الوطني العربية... [و] مناهضة حركة التجديد والإصلاح الديني [العقلاني]، بزعم أنها غريبة عن البيئة الإسلامية، وافدة من أوروبا." (الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة

الدينية، ص 31) ولا أن تقديس نظام الاستبداد والاستغلال جعل من نقده كفرا ومروقا. ناهيك عن كون الثورة والخروج عليه هو الزندقة والإلحاد بعينه. كل هذه حقائق لا يختلف فيها أحد مع د. عمارة، إلا أنها مجرد توصيف للظاهرة ليست دليلا على وجود النقيض. كما أن التمييز الدائم بين "الدولة الإسلامية" و"السلطة الدينية" يظل يحوم في أفق مجافاة المنطق. يقول علم المنطق: إذا كانت الدولة سلطة والإسلام دين فالدولة الإسلامية سلطة دينية. أما والأمر كذلك، فهل يمكن أن نقبل الدولة الإسلامية ونرفض السلطة الدينية؟ سؤال جديد لا شك أننا سنجد له إجابة من خلال السرد.

ولم يستسلم المسلمون لا فكرا ولا نضالا

لا أعتقد أن د. عمارة كان يقصد، عندما ربط بين التطلع للإصلاح الديني والتحرر الوطني، العصر العثماني وحده. ذلك أن التاريخ والتراث سجل أن جميع الشعوب، بما فيها عرب الجزيرة، لم تخضع بالمطلق من عهد الخلافة الراشدة حتى انهيار الإمبراطورية العثمانية. اتخذت انتفاضاتها شكلا دينيا أحيانا، وسياسيا واضحا في معظم الأحيان. بدأت في الجزيرة بالامتناع عن دفع الزكاة في حروب الردة، ثم هبت ما سميت بالفتنة التي انطلقت من مصر والعراق. معارك الشيعة والعلويين والخوارج التي غطت في معظم الأحوال العراق وإيران والشام. انتفاضات العبيد والترك في الشام الأموية، ثورة الزنج والقرامطة والبابكيين، وانتفاضات في بلاد الفرس والروم والأرمن والأكراد وقبائل ما وراء القفقاس والبصرة والكوفة والبحرين، تلك التحركات التي غطت القرن الثالث الهجري كله.

هذا ولم تقتصر مواجهة استبداد دول الخلافة العائلية بالذات، في كل العصور على مجرد الخروج المسلح والانتفاضات الشعبية، بل وقف في وجهها بصلابة الفكر الإسلامي العقلاني الصادق الذي اضطهد وصودر في كل العصور. ربما كان الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري هو الطليعة، مرورا بأعظم المجتهدين أبو حنيفة النعمان، الذي قتله المنصور ضربا بالسياط. ولا يمكن إنكار دور المعتزلة في تعرية استبداد السلطة. كما أن المتصوفة "من الزاهدين في المعصية" كانوا تيارا فكريا يصرخ برفض المظالم. ثم تحول الزهد التقليدي إلى تصوف الفضيل بن عياض الذي كان موقفا ضد مجتمع ظالم عبر عنه في مفاهيم الحب الإلهي والمعرفة والعلم اللدني.[(7)] وكان لا بد لكل هذا أن يصل عند ذي النون[(8)]، أول فيلسوف صوفي، إلى التمييز بين المعرفة الإيمانية الصرف والمعرفة البرهانية العقلية والمعرفة الصوفية، التي هي "معرفة من يشاهدون الله بقلوبهم حتى يُظْهِر الحق (الله) ما لم يظهره لأحد من العالمين". كون الإنسان في علاقة مباشرة مع الله من خلال قلبه ينفي أي وجود للخليفة كوسيط، في رفض قاطع للنظرية الرسمية للدولة. ودونما دخول في تفاصيل فلسفية صوفية كان مبدأ "الظاهر والباطن" يعني أن الله هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، "لا تقبل الألوهية إلا بوجود المألوه ولا الربوبية إلا بالمربوب..." فأعطوا لأنفسهم حق تأويل النصوص الإسلامية. ولقد نما هذا المفهوم وتكامل عند ابن عربي[(9)]. إن هدم الجدار بين الله والإنسان كان المقصود به، عند المتصوفة، هدم الجدار بين الإنسان والإنسان، بين

أليس بكاف لذي فكـــرة
حياء المسـيء مـــن المنعم؟

إن د. عمارة هو من سجل بيده ما قاله السائح الفرنسي مسيو فولني(12) عن حالة مصر قبل ظهور أبي التنوير الحقيقي، ‘‘إن الجهل في هذه البلاد عام شامل، مثلها في ذلك مثل سائر البلاد التركية، يشمل الجهل كل طبقاتها، ويتجلى في كل جوانبها....’’ أبو التنوير ليس مصريا فحسب، بل إن ‘‘عصر التنوير الذي يلح على الأمة العربية كي تلج بابه يطلب قيادة جديدة تفي بما لهذا العصر من ضرورات ومتطلبات، ولقد تجسدت هذه القيادة، وتمثلت هذه الريادة في ذلك المثقف المصري العربي رفاعة رافع الطهطاوي.’’ هذا الكلام كلام الدكتور محمد عمارة الذي وضع حوالي 230 صفحة كمقدمة للأعمال الكاملة لرفاعة العظيم ودراستها وتحقيقها. ليس هذا فحسب، بل انتقد في هذه الدراسة المستشرق الألماني كارل بروكلمان، لأنه كتب قرابة مائة صفحة عن الحركة الأدبية في مصر والتجديد الديني في القرن التاسع عشر، ولم ترد إشارة واحدة إلى رفاعة الطهطاوي. ولا يتوانى عن توجيه النقد نفسه للمستشرقين فيليب حتي ، ثيودور رتشتين ، فلاديمير لوتسكي، والأمريكي ناداف صفران لأنهم لم يشيروا للطهطاوي، بينما هو اليوم يغفله تماما. أليس هذا عجيبا؟ إن د. عمارة يعرف تماما أن الطهطاوي، بمجرد عودته من فرنسا (1831)، أدار مدرسة الألسن التي خَرَّجَتْ عشرات المترجمين، وأنه أشرف على ترجمة ألفي كتاب، خلال أربعين عاما، بينما لم يتعد إنتاج المطابع التركية خلال قرن من الزمان (1728-1830) الأربعين كتابا. رفاعة الذي يعرف عمارة أكثر من غيره أنه صاحب "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" و"مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية" و "المرشد الأمين في تربية البنات والبنين ..." و .. وعشرات الأعمال في الاجتهاد والتجديد الديني وقواعد اللغة وعشرات القصائد والمنظومات. قدم عمارة الأعمال الكاملة لرفاعة بدراسة لا ينكر أهميتها وفضلها إلا جاحد أو مكابر. كان هذا في بداية السبعينات من القرن الماضي، أما اليوم فيكون من حظ الإسلام والمسلمين أن قيض الله لهم من صنع علماءهم! جمال الدين الأفغاني الذي لم تطأ قدماه أرض مصر إلا بعد وفاة أبي التنوير بسنتين، ولم يقم فيها غير 8 سنوات، من 1871 حتى 1879!

الفرنسيون ومحمد علي

هذا وقد سبق أن شاهدنا في الفصل السابق مدى حرص المصريين على تقنين العلاقة بينهم وبين المماليك مما تحدث عنه الجبرتي في ميثاق (حجة 1795). ثم جاءت الحملة الفرنسية ليتبلور ما بلغه نظام الحكم أثناءها في: انتقال الحكم للمصريين بدلا من المماليك والأتراك انطلاقا من روح رفض الوطنية المصرية لكل مستعمر، بمن فيهم الفرنسي الذي عجلت برحيله ثورة القاهرة الأولى (أكتوبر 1798) والثانية (مارس 1800). مما مهد لظهور ‘‘أرستقراطية مصرية، بورجوازية وبيروقراطية مصرية.’’(13)

لهذا أصر المصريون عند وصول محمد علي للسلطة على ضرورة الإقرار بأن "الأمة مصدر

السلطات". نجد عند الرافعي فقرة من محضر سجله المؤرخ "فولابل" صاحب "مصر الحديثة"، ولم ترد الفقرة عند الجبرتي. ‘‘ففي 13 مايو 1805 حرر زعماء الشعب في "بيت القاضي" محضرا بعزل الوالي العثماني خورشيد باشا وتعيين محمد علي. يقول "فولابل": إن [المحضر] تضمن عبارة ذات دلالة: إن للشعوب طبقا لما جرى به العرف قديما، ولما تقضي به أحكام الشريعة الإسلامية الحق في أن يقيموا الولاة ولهم أن يعزلوهم إذا انحرفوا عن سنن العدل وساروا بالظلم....’’(14) كل هذا حدث في مصر قبل وصول الأفغاني بسبعين عاما على الأقل.

لقد انقشعت ظلمات القرون الوسطى بمجرد قيام علاقة مباشرة بين مصر وأوروبا مما ظهر واضحا في إبداعات كتابها ومفكريها في القرن التاسع عشر، عندما تعرف المصريون لأول مرة على العلوم الوضعية، بعد أن كانوا لا يعرفون غير الروحانيات. برزت أسماء الشيخ حسن العطار وإسماعيل الخشاب وغيرهما. وكان الطهطاوي، تلميذ حسن العطار الذي بز أستاذه، ساعيا كل السعي، مجتهدا كل الجهد، في ملاحقة العصر واللحاق بالأمم الصاعدة الزاهرة. كيف لا وهو العاشق لمصر ويقول فيها، ‘‘أجمع المؤرخون على أن مصر دون غيرها من الممالك عظم تمدنها وبلغ أهلها درجة عليا في العلوم والمنافع العمومية ... ويقال إن ملوك الدنيا لو اجتمعوا واتفقوا على أن يصنعوا مثلها لما أمكنهم.’’ وحتى يكون عند حسن ظن معشوقته سبح في بحار فولتير ومونتسكيو وروسو وكوندياك من عمالقة التنوير الأوروبي، وارتاد بساتين أكثر العقول استنارة في زمانه وأشدها ثورية، التي أجمعت كلها على ضرورة تدمير المَلكيّة المطلقة القائمة على الحق الإلهي، والنظام الإقطاعي الأرستقراطي، وقام بنقل كل هذه المعارف للناس لإعادة بناء المجتمع الإنساني المصري العربي على أسس جديدة. وهكذا كان جديرا أن يخرج من عباءته أعلام الفكر التقدمي في مصر الحديثة محمد عبده وقاسم أمين ولطفي السيد وطه حسين وعلي عبد الرازق وعباس العقاد وسلامة موسى ومحمد مندور ولويس عوض وآخرون غيرهم كثر لا يحصون عددا. بل لن أكون مغاليا إذا قلت إن ثورة عرابي 1882، ثورة 1919، وثورة 1952 مدينة له بالشيء الكثير. فهو أول من انطلق صوته، ومنذ العقد الثالث من القرن التاسع عشر، ‘‘سلطان الملوك على أجسام الرعايا لا على قلوبهم،’’ ومهد الطريق للخروج على سلطان تركيا الذي كان موضع العصمة عند العالم الإسلامي كله فعرّف المصريون أنه ‘‘قد سبق للفرنساوية سنة 1790 أن حكموا على ملكهم وزوجته بالقتل ثم صنعوا جمهورية....’’ وروى للمصريين كيف عدل الفرنسيون دستور 1818. وألغوا النص القائل إن دين الدولة هو المسيحية. دعا للدولة المدنية، والتسامح الديني على وجه الخصوص، ‘‘إن الملوك إذا تعصبوا لدينهم، وتداخلوا في قضايا الأديان، وأرادوا قلب عقائد رعاياهم ... فإنما يحملون رعاياهم على النفاق وينزعون الحرية منه فلا يوافق الباطن الظاهر.’’ هذا جانب يسير من أفضال رفاعة على أمة العرب أوردته حتى يعرف من لا يعرف من القراء، أنه هو الذي كان وجوده من ‘‘حسن حظ الإسلام والمسلمين‘‘ لأنه أبدع كل هذا في 40 عاما، قبل أن تطأ قدما الأفغاني أرض مصر. من أجل هذا ولكل هذا كان العجب كل العجب من إغفال أبي التنوير وإبراز .. إبراز الأفغاني!! ربما كان للأفغاني وجهة نظر في الإصلاح الديني، إلا أنها لا ترقى به إلى أنه كان ‘‘من حسن حظ الإسلام والمسلمين...،’’ اللهم إلا من وجهة نظر أنصار "مشيخة الإسلام العثمانية" التي أنزه الدكتور عمارة من أن يكون منهم. الأفغاني على أية حال شخصية إشكالية .. يستحق وقفة.

الأفغاني تقدمي في الدين، رجعي في السياسة

لا يختلف أحد، المعجبون به والناقمون عليه، في أن جمال الدين الأفغاني الأسد أبادي أو السعد أبادي شخصية غامضة. طرد من أفغانستان (1868) وهو في الثلاثين من عمره، ثم أبعد من الهند. مر بمصر 40 يوما ثم ذهب لتركيا وهنالك التقى برياض باشا، وزير الداخلية المصري الشهير، الذي ألح عليه حتى أقنعه بالذهاب إلى مصر. وهي بداية ليست لحساب الأفغاني أبدا. فرياض، عند أحمد باشا شفيق رئيس الخاصة الخديوية، رمز مرحلة من أدق وأخطر مراحل الحياة السياسية المصرية، كان له عيب وهو استبداده بالأمر[15] ... كما كان يعارض الخديوي إذا ما تعاطف مع مطالب الضباط.[16] وكان في مقدمة من يخشون بطش العرابيين، فغادر مصر إلى أوروبا منذ اضطرمت نار الثورة العرابية، حتى استدعي لتولي وزارة الداخلية في النظارة التي شكلت في عصر الخديو توفيق،[17] أي أثناء الاحتلال البريطاني لمصر. ورياض باشا عند الرافعي هو وزير الداخلية في وزارة نوبار باشا، في عصر إسماعيل، التي كان لها طابع أجنبي لا يحببها للنفوس. كما كان العضو المصري الوحيد، إلى جوار ريفرز ويلسون (انجلترا) ودي بلنيير(فرنسا)، في لجنة التحقيق التي كان لها السيطرة على مالية البلاد. [18] أما عند لويس عوض فهو معروف برجعيته وعدائه لجميع الحركات الدستورية والديمقراطية في مصر على مدى ثلاثين عاما.[19]

كان رياض باشا هذا أقوى سند للأفغاني داخل السلطة في مصر. فهل وجد فيه رياض باشا صفات معينة ترشحه للقيام بدور معين يتفق مع سياسته؟ على أية حال، عند وصول الأفغاني لمصر عام 1871 سمحت له علاقته برياض باشا، رغم صغر سنه، أن "أجرت عليه الحكومة وظيفة ألف قرش كل شهر ونزلا أكرمته به لا في مقابل عمل!"[20]

ولا يمكن إلا أن يلفت النظر أن الأفغاني لم يبرز علنا على مسرح السياسة إلا بعد أن "اجتمعت كلمة الترك والإنجليز والفرنسيين على كسر الخديو إسماعيل وتصفية الإمبراطورية المصرية [في وادي النيل][21] بحجة إنقاذ مصر من ارتباكها المالي." الدليل على هذا الكلام أن الأفغاني كان على صلة وثيقة بيعقوب صنُوَعْ صاحب جريدة "أبو نضارة زرقا"، التي صدرت في مارس 1877 وتخصصت في الهجوم على إسماعيل والمطالبة بخلعه. كما شجع الأفغاني أديب إسحق على إصدار جريدة "مصر" الأسبوعية، وساعده في الحصول على رخصتها في يوليو 1877. ثم ساعد أديب إسحق وسليم نقاش في الحصول على رخصة جريدة "التجارة" اليومية في يونيو 1878. وعندما وصل سليم العنحوري من لبنان إلى مصر ساعده الأفغاني في الحصول على رخصة جريدة "مرآة الشرق" التي صدرت في فبراير 1879. هنا يعن للقارئ أن يتساءل من أين للأفغاني هذا النفوذ الذي يسمح بمساعدة كل هؤلاء المهاجرين الشوام على إصدار كل هذه الصحف؟ سواء من حيث التمويل أو الحصول على الرخص؟ لا شك من نفوذ رياض باشا بالطبع. هذا علاوة على ما قاله لويس عوض في دراسته الهامة عن الأفغاني، إنه لمعرفة مصدر النفوذ يجب معرفة صاحب المصلحة التي استهدفت حتى 1879 هدفين متناقضين: (1) طرد نوبار باشا ووزارته الأوروبية. (2) خلع الخديو إسماعيل. كان يسعى لطرد وزارة نوبار طرفان متناقضان

أيضا: الخديو إسماعيل لأن الوزيرين الإنجليزي والفرنسي في حكومة نوبار سيطرا على حكم مصر تماما؛ والباب العالي الذي كان يرى في قيام وزارة أوروبية بالحكم إنهاء للسيادة العثمانية. ولا يمكن أن يكون إسماعيل هو ممول هذه الصحف التي تخصصت في الهجوم عليه لخلعه. وكما لا يمكن أن يكون الإنجليز قد ساعدوا الأفغاني لإسقاط الحكومة التي كان ريفرز ويلسون (وزير المالية) رئيسها الفعلي. هكذا يرجح أن الباب العالي، سلطان مشيخة الإسلام العثماني، هو الممول الأساسي للأفغاني ورجاله في تلك الفترة الحرجة من تاريخ مصر التي بدأت بتشكيل وزارة نوبار (الأوروبية) في أغسطس 1878 وانتهت بخلع إسماعيل في يوليو 1879. الباب العالي وانجلترا وفرنسا كانوا متفقين على الخلاص من إسماعيل، وكان لرياض باشا دوره في تحقيق رغبة الإنجليز والباب العالي وبخاصة فيما يتعلق بخلع إسماعيل واختيار من يخلفه. وكان رياض باشا، وزير الداخلية وصديق الأفغاني، يمثل التحالف التركي الإنجليزي إزاء الوضع في مصر.

يقول أحمد باشا شفيق، ‘‘كان الكثير من طلاب الحرية ومعهم السيد جمال الدين الأفغاني يترددون على شريف باشا(22)، ويظهرون له الرغبة في تولية توفيق، ولي العهد، والعمل على إقناع إسماعيل بالتنازل لمصلحة مصر.’’ كان تحرك الأفغاني هذا بعد إقالة الوزارة الأوروبية الثانية التي كانت برئاسة توفيق وتعيين شريف باشا في إبريل 1879 رئيسا لوزارة ديمقراطية تحظى بثقة مجلس شورى متماسك تلتف حوله القوى الوطنية مما تجلى في رفض البرلمان وأعيان البلاد لمشروع ريفرز ويلسون بإشهار إفلاس مصر دوليا. تحرك الأفغاني ضد إسماعيل لحساب الباب العالي بعد أن برز إسماعيل كزعيم وطني، زعيم لحركة مصر للمصريين، وزعيم للحركة الدستورية في البلاد. ولهذا، وإثر استدعاء إسماعيل قناصل الدول لقصر عابدين وإعلامهم بموافقته على مطالب الأمة، بعدها بشهرين قررت انجلترا وفرنسا وتركيا خلع إسماعيل. لا لأنه أفلس مصر، بل لأنه وحدها حوله وشرع في سداد ديونها، مما كان ضارا بمخططات إنجلترا والباب العالي على السواء.

ولما حدث كل شيء كما يريد الإنجليز والباب العالي، كانت مهمة الأفغاني في مصر قد انتهت. في 30 أغسطس 1879 أرسل قنصل بريطانيا العام سير فرانك لاسيلز برقية لوزير خارجيته لورد سالزبري تقول، ‘‘اضطر الخديوي إلى نفي الأفغاني من مصر خلال 24 ساعة!’’ والحقيقة أنه لولا صعود أسهم إنجلترا وهبوط أسهم الباب العالي، إثر تولي توفيق، لما فرط رياض باشا، رئيس الوزراء وقتها، في الأفغاني. إلا أن العجب يزول تماما على ضوء الخطاب الأكثر وضوحا والأكبر دلالة الذي أرسله الأفغاني وهو في القاهرة لشخصية تركية عالية المقام، أعتقد أن الحكومة البريطانية شاءت إخفاءها لأسباب ارتأتها، فالرسالة محفوظة في وثائق وزارة الخارجية البريطانية تحت رقم "مصورات 26-27"، ويثبت الخطاب أن الأفغاني، رغم خلو دعوته أثناء مرحلته المصرية من فكرة الجامعة الإسلامية، كان يخطط سرا لهذه الدعوة التي ظهرت بدايتها في مرحلته الهندية (1879-1882) ثم ازدهرت في مرحلته الباريسية، مرحلة "العروة الوثقى". تدل الوثيقة على أن الأفغاني كان يعمل في تعاون تام مع تركيا، وهو ما أدركه الإمام محمد عبده وسعد زغلول، ومعظم من انخدعوا به، لكن بعد فوات الأوان. ولعل هذا أيضا يلقي بصيصا من الضوء على القطيعة الأبدية التي حدثت بينه وبين الإمام محمد عبده بعد توقف "العروة الوثقى" عن الصدور (أكتوبر 1884) ولم يجتمعا حتى الممات. لقد كان الإمام صاحب مذهب وخلق مختلف

تماما. كان عالم دين صادقاً مع نفسه. أما منطق الأفغاني الذي يرفض منطق الإمام فكان "كن فيلسوفا يرى العالم ألعوبة، ولا تكن صبيا هلوعا"!

أوردت كل هذه المعلومات ولا أظنني وفيت الموضوع حقه وذلك لعدة أسباب:

أولا، ما زال اسم الأفغاني يحتل عند الكثيرين مكانة أسطورية، تختلف عن واقع الشاب المغامر الذي وصل القاهرة وهو في الثانية والثلاثين من عمره، والذي تحيط بنشأته وتحركاته الكثير من علامات الاستفهام.

ثانيا، إنه غادر القاهرة بعد أن شارك في خلع إسماعيل، ثاني صاحب مشروع نهضوي ثقافي وعمراني وسياسي من أسرة محمد علي. لم يخلع بسبب الديون، بل لرفضه الهيمنة الأجنبية تركية كانت أم أوروبية.

ثالثا، إن بلدا أنجب مثل رفاعة الطهطاوي ورفاقه وتلاميذه من مبعوثي وخريجي نهضة محمد علي التعليمية التي استغرقت قرابة النصف الأول من القرن التاسع عشر لم يكن في انتظار الأفغاني ليكون من حسن حظه وحظ المسلمين.

رابعا، أي إصلاح ديني هذا الذي استدعى التعاون مع من كان مثل رياض باشا، وتأييد توفيق رجل الباب العالي والإنجليز، ومعاداة إسماعيل لحظة تعبيره عن إرادة الشعب داخليا (سداد الديون والديمقراطية)، وخارجيا (رفض النفوذ الأجنبي).

مرة أخرى قد يظن القارئ أنني أطلت، أو حتى خرجت عن الموضوع، إلا أن إغفال الطهطاوي، أبي التنوير المصري والعربي قاطبة، لتسليط الضوء على الأفغاني، رجل رياض باشا والآستانة، لاستعادة شباب "مشيخة الإسلام العثمانية" ولو على جثة مصر منارة الشرق، هو على الأقل لافت للنظر. وبخاصة إذا ما عرفنا أن الإمام محمد عبده امتنع عن رثاء الأفغاني عند وفاته، ورفض كتابة كلمة تأبين فيه بناء على طلب مجلة "المقتطف". الفارق بين الطهطاوي والأفغاني هو الفيصل بين مشروعين: مشروع حضاري يسعى للحاق بركب العصر، ومشروع يسعى لإحياء تجارب ميتة، طواها الزمن بعد أن سقطت وأعلنت فشلها. الصراع بين هذين المشروعين قضية اليوم، قضية الصراع بين ثمار غرس عصر الطهطاوي، عصر النهضة الفكرية، وبين فكر ما زال غارقا في عشق الهوان التاريخي. صراع بين السلفية والحداثة، بين الجمود والانكفاء إلى الماضي والتقدم نحو المستقبل. صراع بين الوحدة والتمزق وهو ما سنراه واضحا بعد قليل .. لكن بعد أن نعطي الإمام الجليل محمد عبده بعضا من حقه.

محمد عبده .. العقلانية والنقاء

لئن كنا أعطينا كل هذه المساحة للأفغاني فإن الإمام المصلح والمجدد فعلا هو الشيخ محمد عبده، الذي أبت الضلالات والجهالات إلا أن يسدل عليه ستر الظلام، من نصبوا أنفسهم متحدثين رسميين باسم الإسلام، عنوة واقتدارا، في محاولة لإحالته إلى النسيان. هي المحنة نفسها التي مر

بها الشيخ علي عبد الرازق في "الإسلام وأصول الحكم"، والتي مر بها العميد طه حسين "في الشعر الجاهلي". لكن علي عبد الرازق اكتفى بتجربته في كتابه الذي قال فيه كلمته الصادقة، والعميد طه توجه لإثراء المكتبة العربية والعالمية بإبداعاته التي حاول رسل الظلام النيل منها أيضا، فلم يتمكنوا. لكنهم تمكنوا، ليس فقط من النيل من المكانة التي كان يجب أن يحتلها الإمام محمد عبده، بل ومن ردع أي مصلح إسلامي من الاقتراب مما أجمع عليه فقه الحزب المنتصر في صراع السلطة منذ أكثر من ألف عام، وأضفيت عليه قداسة لا تقل عن القرآن والحديث.

الحقيقة أن أهمية الإمام محمد عبده ليست قاصرة على ما قاله من أن أوروبا لم تنهض ‘‘إلا بعد أن فصلت السلطة الدينية عن السلطة المدنية’’ وأن الإسلام ينكر ‘‘جمع السلطتين في شخص واحد’’، لأنه ‘‘ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة،’’ التي هي من حق أدنى الناس وأعلاهم، وأن الأمة مصدر السلطات. الإمام محمد عبده أهم من هذا بكثير، لأن دراسة متأنية لـ"رسالة التوحيد" تكشف عن السبب الحقيقي لعداء رجال الدين، ممن وصفهم الأفغاني بأنهم ‘‘ يزعمونه ولا يعرفونه’’، للإمام ألا وهو فكره العقلاني الذي يقترب فيه كثيرا من فكر المعتزلة. نظرة بسيطة لباب "حسن الأفعال وقبحها"، ففيه يقول، ‘‘نجد في أنفسنا بالضرورة تمييزا بين الجميل من الأشياء والقبيح منها، فإن اختلفت مشارب الرجال في فهم جمال النساء، لم يختلف أحد في فهم جمال ألوان الأزهار... وانفعال أنفسنا من الجميل بهجة وإعجابا ومن القبيح اشمئزازاً أو جزعاً ... أو لعله لا ينزل عن تلك الدرجة في الوضوح ما يلم به العقل من الموجودات المعقولة، وإن اختلف اعتبار الجمال فيها، فالكمال في المعقولات كالوجود الواجب والأرواح اللطيفة، وصفات النفوس البشرية له جمال تشعر به أنفس عارفيه ... وللنقص قبح لا تنكره المدارك العالية....’’[(23)] هكذا يلتقي مع المعتزلة في الحسن والقبح العقليين: "إن العقل مدرك والشرع مخبر".

أما عن قضية "خلق القرآن" فنجد له نفس موقف المعتزلة، ‘‘أما الكلام المسموع نفسه... فلا خلاف في حدوثه ولا في أنه خَلْقٌ من خَلْقِه، وخصص بالإسناد إليه لاختياره له سبحانه في الدلالة على ما أراد إبلاغه لخلقه ... بحيث لا مدخل لوجود آخر فيه بوجه من الوجوه سوى أن من جاء على لسانه مظهر لصدوره ... والقائل بقدم القرآن المقروء أشنع حالا وأضل اعتقادا من كل ملة جاء القرآن نفسه بتضليلها والدعوة إلى مخالفتها ... أما ما نقل إلينا من ذلك الخلاف ... وإباء بعض الأئمة أن ينطق بأن القرآن مخلوق فقد كان منشؤه مجرد التحرج والمبالغة في التأدب ... وإلا فيجل مقام مثل الإمام ابن حنبل عن أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم، وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ويكيفه بصوته.’’[(24)] وذلك في مخالفة لمقولة أن أزلية القرآن مقترنة بأزلية الخالق سبحانه ، فهو الأزلي الأوحد ومن قال بأزلية غيره معه، حتى ولو كان القرآن فقد أشرك. هذا إلى جوار البحث في الذات والصفات (ذاته سبحانه وصفاته)، الذي أرهق العقل الإسلامي طويلا، وكان للإمام موقف طليعي شجاع فيه.[(25)] موقف أستطيع إيجازه بأن الفكر في ذات الخالق سعي لما لا يدرك وتحديد لما لا يجوز تحديده. ويكفينا من العلم عن صفاته أنه متصف بها، وأما ما وراء ذلك فهو ما يستأثر هو بعلمه، والذي يوجبه علينا الإيمان أنه موجود ولا يشبه الكائنات. ولا يقل أهمية عما سبق حديثه في باب "إمكان الوحي"، ‘‘وقيل الوحي إعلام في خفاء ...وقد عرفوه شرعا، أنه إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه بحكم شرعي ونحوه، أما نحن فنعرّفه على شرطنا بأنه عرفان

يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت...."(26)

إن توصل الإمام محمد عبده إلى ما توصل إليه من خلو العقيدة الإسلامية من أسس أو أصول للحكم، لم يكن إلا انعكاسا لفكر أحد أئمة علم الكلام العقلاني "الله خالق الإنسان وخالق الكلام" كلاهما مخلوق. "كما أنه عندما سئل البخاري عند قدومه من نيسابور عن [اللفظ بالقرآن] فقال: أفعالنا مخلوقة، وألفاظنا من أفعالنا." فلا داعي لوجود أصول الحكم في العقيدة مع وجود الإنسان الذي هو وأفعاله مخلوقان. هذا جانب من اجتهادات الإمام على كثرتها، وهو مأجور عليها أخطأ أو أصاب. هكذا نستطيع أن نقول إن من حسن حظ الإسلام والمسلمين أن ظهر بينهم رفاعة العظيم، ومحمد عبده الإمام، وطه حسين العميد. ولا أعتقد أن الأفغاني يطاول أحدا من هؤلاء في قاماتهم، لا من أجل العزة المصرية، بل من أجل الحقيقة.

فرضيات تحولت لقناعات مناقضة للمقدسات

أظلم الدكتور عمارة لو قلت إن ما أقوله الآن هو المعني به وحده.(27) الملاحظ، منذ فترة، أن بعض المفكرين المتحدثين عن إسلامية المجتمع، بغض النظر عن تعدديته ومكوناته، يعلنون التمييز بين "الدولة الإسلامية" و"السلطة الدينية". أعود فأذكر الآن بالقضية المنطقية التي طرحتها في بداية هذا الفصل، إذا كانت الدولة سلطة والإسلام دينا فـ"الدولة الإسلامية سلطة دينية". لهذا كلما أمعنا النظر ودققنا في كتابات هؤلاء المفكرين كشفنا عن حنين، أو فلنقل حنان، على السلطة الدينية التي يرفضونها. فرغم كونها مرفوضة منهم لأن أصحاب السلطة الدينية يرون "أن "نظرية الإسلام السياسية" تختلف جوهريا، مع الديمقراطية السياسية، لأن الديمقراطية هي حكم الشعب والأمة، والسلطة فيها للشعب، على حين إن السلطة في الإسلام – كما يقولون- هي - لله سبحانه وحده – إذ هو الحاكم والحاكمية له، ولا حاكم إلا الله." هكذا يصبح الحاكم في النظام الإسلامي وكيلا عن الله. مع كل هذا، مع انتحال الحاكم صفة تمثيل الإرادة والوكالة عن الله سبحانه يجب أن نحسن الظن به! هكذا يقول الرافضون لهذا الكلام. لأنه كما يقول د. عمارة "الذي أوقعهم في هذا التشخيص لفكر الإسلام السياسي هو الخلط! وليس الجهل أو تعمد التضليل!!" (الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. ص 37) نعم هو الحنان كل الحنان، بل الحنان المشوب بالحنين. ادعاء الوكالة عن الله، الحكم باسم العلي القدير، مجرد خلط. لم يكن معاوية إذن جاهلا، ولا الخليفة العباسي مضللا. كانا يخلطان فحسب. حتى مجرد الخلط (هذا الخطأ البسيط!) حتى نفهمه يجب أن يدخلنا في بحث طويل حول نظم الحكم الحتمية والنظم الإرادية، وخلط آخر بين أمور لا تقبل الخلط .. و .. ولا ينقطع الحديث عن الفكر السياسي الإسلامي، المجتمع الإسلامي، الفلسفة السياسية الملتزمة بالشريعة والنظرية السياسية الإسلامية. يرفضون السلطة الدينية دون أن يتخلوا عن إضفاء القداسة الإسلامية على الفكر السياسي، المجتمع، الفلسفة السياسية الملتزمة بالشريعة والنظرية السياسية الإسلامية. إذ أي شيء أقدس من الانتماء للإسلام؟! لكن الدكتور عمارة يؤكد "أن الحديث في الفكر الإسلامي عن "حق الله" إنما يعني "حق المجتمع". الحديث عن "حكم الله

وسلطانه" إنما يعني في السياسة "حكم الأمة وسلطانها" بحكم "خلافة" الإنسان عن الله في عمارة الأرض، وما يلزم لذلك من إقامة "الدولة"، التي يحكم فيها الإنسان كخليفة عن الله. فلا تناقض هنا بين أن يكون الحكم لله، وبين أن تكون السلطة السياسية والحكم في المجتمع الإسلامي لجماهير المسلمين.’’

حتى عندما يحاولون وضع الأمور في نصابها يطرحون فرضيات لاهوتية. الإنسان صانع الحياة، لأنه خليفة الله في عمارة الأرض، ويلزمه في ذلك دينيا إقامة دولة يحكم فيها كخليفة عن الله في المجتمع الإسلامي لجماهير المسلمين. عظيم أن تضفَى كل هذه القداسة على الإنسان ودولته، غير أن المشكلة هي في المجتمع الإسلامي وشروطه وتخصيصه بجماهير المسلمين. وماذا عن جماهير غير المسلمين؟!

تمخضت فرضية وجود "نظرية سياسية إسلامية" و"فكر سياسي إسلامي" عن ترجمة حق الله في حق المجتمع، وكون خليفة الله هو الإنسان، وهذا عظيم جدا. إلا أننا لا نستطيع إلا أن نعتبر أصحاب هذه الأفكار ليسوا أكثر من مفكرين مثلهم كمثل الفقهاء يعبرون عن رؤيتهم الخاصة والشخصية دون تخصيص لها بأنها هي عقيدة الإسلام. إذ إن الفقه ليس هو الشريعة، بل اجتهاد في الشريعة. لو كان الفقه شريعة ما اختلفوا فيه، لكنه ما فقهه المفكرون المسلمون من الشريعة في زمن ما، في مكان ما. وكذلك ما يفقهه المفكر في السياسة حتى ولو كان مسلما هو ليس فكر الإسلام بل فكره هو. رغم هذا فإن د. محمد عمارة وهو يرفض مقولة "الحاكمية لله" يرى أن ما وقع ‘‘من هؤلاء في هذا التشخيص، لفكر الإسلام السياسي هو الخلط....’’ ولكنني سأسترسل مع منطقه الذي نشره على طول صفحات الكتاب، وسأضرب صفحا عن الحنان الذي تناول به هذا ‘‘الخلط البسيط الذي أنسى الفكر الإسلامي إن حق الله يعني حق المجتمع.’’ وليسمح لي الكاتب الكبير أن أتسلح أنا الآخر بأن حسن الظن ورطة، وسوء الظن فطنة، فأقول: وقفنا أمام اصطلاح "الدولة الإسلامية"، واسترعى انتباهنا "نظرية الإسلام السياسية"، ثم كان "الفكر السياسي الإسلامي" حتى بلغ بنا المطاف إلى الخلط، مجرد خلط بين الله والمجتمع. وأحسب يا دكتور أنك أنت الذي قلت مرارا وكررتها تكرارا إن القداسة تستهدف الاستبداد والاستغلال،وإن الفكر الإسلامي ينفي أن يكون من حق أي فرد أو هيئة إسباغ القداسة وإضفاء القدسية ‘‘على ما تصدر من أحكام وآراء ...’’ وكثير غيرها من الآراء مما ورد في صفحة 18 ما قبلها وبعدها. وكل هذه الآراء التي لا نستطيع أن نخرج منها إلا بأن إسباغ القداسة على أية "نظرية" أو "فكر" سياسي لا يمكن إلا أن يؤدي إلى الاستبداد والطغيان. إذ إن مجرد قداسته سيدخله في دائرة الممنوع، غير القابل للجدل والحوار. ولا شك أنك معي في أن الإسلام مقدس لا يمكن نسبة فكر دنيوي إليه، وما نحن، في أحسن الأحوال، إلا من مخلوقات الله التي استخلفها على الأرض والمجتمع. ومن يريد استزادة فليعد إلى فصل سابق تعرضنا فيه إلى فحوى الآيات }... ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون...{ (سورة المائدة، الآيات 44-47) سواء منهم الفاسقون أم الطاغون أم الكافرون فلها دلالاتها وفحواها. أبعد كل هذا يمكننا الحديث عن "فكر سياسي إسلامي" و"نظرية الإسلام السياسي" وإضفاء قدسية على الفكر والنظرية، سواء كان مجرد خلط، أو رفضا للخلط، لكن أصبحت تعبر عن "الحكم بما أنزل الله". فنقع تحت طائلة الآيات من سورة المائدة، بينما هي مجرد أفكار أو نظريات تبناها أو ارتآها أفراد من الناس.

سأتماشى في كل الأحوال مع صاحب "الدولة الإسلامية!" في إصراره المحق، واللافت للنظر أيضا على أن ‟الإسلام، كدين، لم يحدد للمسلمين نظاما محددا للحكم، لأن منطق صلاحية الدين الإسلامي لكل زمان ومكان يقتضي ترك النظم المتجددة بحكم التطور للعقل الإنساني الرشيد.‟ (28) ويقول صراحة إن صمت القرآن عن تفصيل نظام الحكم والسياسة للمسلمين هو موقف إلهي مقصود، لأنه الموقف الذي التزم به الدين حيال كل ما عهد به إلى عقل الإنسان. هنا لزم أن ننتبه جيدا إلى أن الإسلام كدين ترك نظام الحكم "للعقل الإنساني الرشيد". ليس هذا فحسب، بل "هو موقف إلهي مقصود" تعمد وقصد أن يعهد بهذا الأمر لعقل الإنسان. وهو إعلاء ليس بعده إعلاء للفكر العقلاني الإنساني، وقدرته على إدارة شؤون حياته الدنيوية في الزمان المعين والمكان المحدد. أما والأمر كذلك، إذا كنا قد أسأنا الفهم، وأن "الفكر السياسي الإسلامي" و"نظرية الإسلام السياسي" قد تركت نظام الحكم "للعقل الإنساني الرشيد" وأنه موقف إلهي مقصود، فأين هي المشكلة إذن عندما تقول العلمانية بفصل الدين عن الدولة وهو مبدأ قرآني رباني لا خلاف عليه، كما يؤكد الدكتور عمارة؟

العلمانية لا تتدخل في معتقدات الناس

مع كل هذا هو يرفض العلمانية بدعاوى لا علاقة لها بالعلمانية. للمرة الألف نعود فنكرر أن العلمانية مجرد فصل الدين، أي دين، عن الدولة بسلطاتها المتنوعة. لكن د. عمارة يرفض العلمانية لأنها ‟فصل الدين عن الدولة، وإخراج السلطة الدينية والتأثير الديني، والشريعة الإلهية كلية من شؤون حياتنا الدنيا.‟ (الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية.

ص 70) فهذا خطأ واضح وتحريف للكلام عن موضعه. الناس أحرار في حياتهم الدنيوية في ظل الدولة العلمانية. وقد سردنا في فصل سابق واقعيا، وليس نظريا، وتحت عنوان "مجتمعات متدينة في دول علمانية" استمتاع المواطنين، كل المواطنين، بكل حقوقهم الدينية اعتناقا وطقوسا، دونما حجر أو قيد. الخطأ هنا، والخلط الحقيقي، هو بين جهاز الدولة الذي ينظم شؤون الناس التشريعية والتنفيذية والقضائية، على أسس من الحرية والعدالة والمساواة في ظل القانون وسيادته، وتدخل دولة استبدادية، تعود عليها الكثيرون تزج بأنفها في كل كبيرة وصغيرة من شؤون المواطنين الحياتية الدنيوية. وقد شاءت ظروف حياتي أن أتردد سنين طويلة على دول علمانية كانت شوارعها تتلألأ بالضياء قبل عيد ميلاد المسيح بشهر. بل إن الكنيسة الباريسية الشهيرة "سان سلبيس"، التي كان سكني مجاورا لها، لم تكن تتوقف عن قرع نواقيسها طيلة الأسبوع، وبخاصة صبيحة الآحاد.

إن العلمانية تجرد الدولة كمؤسسة من أي سلطة دينية، ولا تتدخل في معتقدات الناس الدينية. لكن يصر د. عمارة على القول إن العلمانية أوروبية مسيحية، كاثوليكية على وجه التحديد، لكي يذهب إلى أن مواريثنا غير مواريثهم. ولست أدري ما الفارق بين أن يحكمني البابا باسم الكنيسة فأذوق على يديه الويلات، أو يحكمني الحجّاج أو مسرور أو جمال باشا باسم خليفة المسلمين وأمير المؤمنين فأذوق على يديه الويلات نفسها. المشترك بيننا، المتوارث عند كلينا، هو أن ما

ولا قابل للتحقيق! (الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. ص 74) لوجود قواعد كلية متمثلة في "مقاصد الشريعة" وآيات الأحكام التي قننت لـ"الثوابت" دون "المتغيرات"، وعلى الناس ‘‘أن يعيشوا ويتحركوا وأن يطوروا حياتهم ومجتمعاتهم في إطار هذه القواعد الكلية والوصايا الإلهية العامة، التي هي أشبه ما تكون بالمثل العليا والأطر الجامعة التي حددها الله للناس كي لا يضلوا عنها.’’(31) مرة أخرى "مقاصد الشريعة"، الإسلامية طبعا، التي على الناس، المسلمين طبعا، أن يطوروا مجتمعاتهم، الإسلامية طبعا، داخل إطارها، حتى لا يضلوا. تجاهل تام، وعدم اعتراف مطلق بوجود أي شيء في المجتمع غير الإسلام والمسلمين. وآه لو حاولت أي دولة أوروبية فرض جزء ولو يسيرا من ثوابتها وكلياتها على أقلية إسلامية مهما صغرت لقامت الدنيا ولم تقعد! لكن لا عجب، لأننا عندما نسترسل مع د. عمارة سنصدم بما هو أدهى وأمر. دعونا لا نستبق الأحداث. أحب أن أقول إن هذه الثوابت والكليات في نظري، وفي نظر المصريين عامة، قد استوعبت في الحياة اليومية والأعراف المرعية، بل تضمنتها القوانين الوضعية حتى أصبحت من نواميس الحياة بيعا وشراء، زواجا وطلاقا، هبة وميراثا، صيانة للمصالح وضمانا للعدل، على قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ودفع مضرة خير من جلب منفعة. ناهيك عن أن هذه المقاصد الشرعية وما تضمنته من قواعد كلية ليست محصورة، محددة في كتاب. هذه المقاصد والكليات وجدناها في القرآن ومارسناها من خلال السنة الصحيحة، وما تقبله العقل وارتاحت إليه النفس من اجتهادات الفقهاء حتى أصبحت بعد أربعة عشر قرنا جزءا من الحياة اليومية. هو نفس ما حدث مع الإخوة المسيحيين في أحوالهم الشخصية وشؤونهم المِلّية مما ينظم هذه الأمور حتى أصبحت هذه الأعراف يحددها في النهاية واحد منا، بل ويتحايل عليها في كثير من الأحيان صاحب خبرة، كما يحدث في منح كل التركة لوارث بالبيع والشراء في حياة المُورّث لتمييز أحد الورثة أو إذا كان الوارث بنتا وحيدة، الخ. هي أمور يحددها في النهاية واحد منا. هذا الواحد بشر. أم يا ترى يقصد د. عمارة إقامة محاكم تفتيش للتأكد من الالتزام بالثوابت. وما الداعي لكل هذا مع أنه يقول ‘‘الدين وضع إلهي يتحقق في فكر الإنسان وسلوكه...’’(32) إلا أننا نواجه موقفا مبدئيا لا فكاك منه ... ‘‘فصل الدين عن الدولة مستحيل.’’ هنا تبدأ الأقدام تغوص في بحر الرمال. رفضنا الحاكم الذي يدعي لنفسه الحكم باسم الله، لنخلع ألوهية الدين على الإنسان، محض إنسان. ثم جاء التسليم بأن "الدين" أي دين، يهودي، مسيحي أو إسلامي، وضع إلهي يتحقق في فكر الإنسان وسلوكه. لكن ما لا أستطيع له إدراكا هو الربط بين استحالة فصل الدين عن الدولة، وكون الدين وضعا إلهيا، يتحقق في فكر الإنسان. فالدولة ليست إنسانا، هي شخصية معنوية، مجموعة مؤسسات تعمل على خدمة الناس، كل الناس، مهما اختلفت عقائدهم وهوياتهم الدينية، مهما اختلفت مصالحهم ومشاربهم وصراعاتهم. لعله يقصد استحالة فصل الدين عن الإنسان؟ ربما، لكن الإنسان المواطن ليس هو الدولة.

إن ما يجعل العلمانية أمرا محتوما هو أن الدولة يسيّر أمورها في النهاية جموع من البشر لهم دين أو معتقدات، ولكونها تعترف بتعددية من تدير شؤونهم، تراعي كل المقاصد والكليات في تشريعاتها الوضعية، حسب ما ينفع الناس، كل الناس بلا تمييز. تطرحها للنقاش ويصدق عليها نواب الأمة في قوانين تقبلها الإرادة العامة للجميع، لكل المجتمع. هذه العلمانية هي الممكنة، لا التمييز المستحيل الذي يحول جانبا من المواطنين، شئنا أم أبينا، إلى نوع من أهل الذمة! رغم ذلك

يرفض د. عمارة "الفصل" بين الدين والدولة، ويفضل "التمييز" بينهما.

أمة الدين وأمة السياسة

ولما كان بحر الرمال المتحركة بلا قرار فإن اللعب على الفرق بين "التمييز" و"الفصل" يقود إلى التمييز بين أمة الدين وأمة السياسة! أي تحويل الشعب الذي هو مصدر السلطات إلى أمتين، بل ثلاث، ومن يدري ربما كان أكثر. ولنبدأ الحديث من أوله. يؤكد د. عمارة، والعهدة عليه، أن التمييز بين السلطتين - الدين والسياسة - أصبح "واحدا من إنجازات الإسلام الكبرى." كما أصبح "واحدا من علامات النضج والرشد لهذه الإنسانية." باختصار، هو يرى أن النبي وضع يدنا على طبيعة السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي من حيث مدنيتها، وهو ما لا خلاف عليه. كان الأنبياء قبله، في طفولة الإنسانية، أنبياء وحكاما، ولكونه لا نبي بعده، تختلف طبيعة السلطة في نظام الخلافة. هذه أول إشارة واضحة لدنيوية السلطة التي أتى بها الصادق الأمين. فالخليفة مختار من الناس، حاكم بالعقد والبيعة منهم ووكيل عنهم ومسئول أمامهم. وهو يخرج من هذا على أن التمييز بين السلطتين أمر ممكن وجائز. في الإسلام أصبح ممكنا، وكان جوازه استثناء قبل الإسلام، أيام داود وطالوت ، ثم "أصبح قانونا مقررا بنهج الرسول، ونظام الخلافة، بعد وفاته - عليه الصلاة والسلام."

نظام الحكم أيام النبي شيء مختلف عنه أيام الخلفاء. كان يجمع كنبي أداء الشرائع وتعليمها وبيانها ويحكم في نفس الوقت، أما بعده فقد لزم التمييز، لا الفصل. تمييز، وليمسك القارئ بأنفاسه، بين "أمة" الدين و"أمة" السياسة.

الأولى هي أمة المؤمنين بدين الإسلام. هي "أخص" من أمة السياسة. أما أمة السياسة فهي جماعة المواطنين وهي الأعم.(33) ولن أخوض في علة خصوصية الجزء على الكل إلا إذا اعترفنا بتمييز أمة المؤمنين بدين الإسلام على غيرهم. "جماعة المؤمنين بدين الإسلام كانت تحكمهم، دينيا، وتنظم أمورهم الدينية آيات القرآن الكريم." لا بأس، فالأمور الدينية ينظمها القرآن، إلا أن الأمر يبدأ في الاستشكال عندما نعرف أن القرآن "كان هو أساس "دستورهم" في الدين، أما في السياسة والدولة وشؤونهما، فإن الجماعة المؤمنة بالإسلام كانت تكوّن مع المواطنين اليثربيين غير المسلمين أمة السياسة في الدولة الجديدة." بعد التمييز بين الدين والسياسة جاء التمييز بين أمة الدين، ولها دستورها الديني القرآن، وأمة السياسة ولها دستور آخر.. أي أن للبلد دستورين، دون توضيح لعلاقة الدولة بالدستور الديني "القرآن". تأكيدا على هذا التمييز الدستوري، أو الازدواجية الدستورية، يقول عمارة، "على حين كان القرآن هو "الدستور" الديني للجماعة المؤمنة بالإسلام، كان لجماعة "المواطنين"، أي الأمة بالمعنى السياسي، في هذه الدولة دستور سياسي سماه الرسول (ص) وسماه الناس يومئذ، وكذلك المؤرخون، تارة: "بالصحيفة" وتارة "بالكتاب"." واسمح لي يا دكتور أن أقول إنني لا أجد أحداً ممن تعرضوا للسيرة العطرة، قدامى ومعاصرين، يوافقك على هذا الكلام. وسأكتفي بالمعاصرين.

مسلم، و"عام"، ممن عداهم. ثم تمييز ثالث فجعل "للخاصة دستورا دينيا هو القرآن" وللعامة، أي للدولة، دستورا سياسيا، إلا أن الرمال المتحركة ليس لها قرار لأنه ‘‘حتى بعد أن أسلم اليهود العرب ... ظلت الجماعة والأمة السياسية في هذه الدولة أوسع نطاقا من الأمة المؤمنة.’’ (الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. ص 78) ليدخل في حديث عن "المؤلفة قلوبهم" من نصروا دولة الإسلام وخاضوا معاركها كجند ‘‘يتقاضى مقابلا ماديا لعطائه السياسي والحربي.’’ لكنه يظل جزءا من الجماعة السياسية (العامة) لا الدينية (الخاصة)، هو من العامة لكن له خصوصية المؤلفة قلوبهم! ليخرج من هذا بأصالة وجود التمييز في "تراث الإسلام السياسي"، وكأنه يريد أن يقول إن المؤمن يقاتل بلا أجر والمؤلفة قلوبهم يقاتلون بأجر. ولست أدري كيف غاب عن ذهن المفكر الكبير أن فيء المعارك كان يدر على المؤمن القناطير المقنطرة التي تحدث عنها ابن خلدون في مقدمته، مع ذلك افترض هو أنه تمييز. حتى عندما ألغى عمر سهم المؤلفة قلوبهم اعتبره د. عمارة تأكيدا على عدم إلغاء التمييز بل مثبت للمبدأ، لأنه يبرز تمييز الإسلام بين ما هو سياسة وما هو دين! لو كان سهم "المؤلفة قلوبهم" الوارد في القرآن ‘‘دينيا خالصا ثابتا لما كان لعمر ولا لغيره أن يتعرض له بالتطوير فضلا عن الإلغاء، لكنه سياسة ودنيا.’’ عفوا يا دكتور، هنالك إذن في القرآن ما ليس بدين ويمكن التغاضي عنه وإلغاؤه بوصفه دليلا على تمييز "تراث الإسلام السياسي" بين ما هو سياسة وما هو دين. فهل هنالك من يحدد لنا ما هو سياسة وما هو دين في القرآن حتى لا نلتزم بما هو سياسة؟ أم أن الأمر انتقائي حسب مزاج المفكر، الفقيه، الإمام، سمه ما شئت! المهم أنه تمييز رابع لا بد أن يقود إلى تمييز خامس مثل الأعراب الذين أسلموا (المذكورين في الآية 99 من سورة التوبة) }ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر...{. هم مسلمون ومؤمنون في الوقت ذاته، أي أعضاء في الجماعة السياسية للدولة. ‘‘على حين نجد منهم الذين أسلموا دون أن يؤمنوا إيمان الجماعة المؤمنة بالدين الجديد،’’ }قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم ...{ (سورة الحجرات. الآية 14) أي دون أن يكتسبوا شرف عضوية جماعة المؤمنين. (الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. ص 79) كل هذا لتأكيد أصالة التمييز فيما يسمى تراث الإسلام السياسي.

عبنا على محاكم التفتيش الإسبانية النبش في ضمائر العرب واليهود الذين اعتنقوا المسيحية بعد سقوط الأندلس، واليوم نميز بين المسلم والمؤمن على أساس }قالت الأعراب آمنا...{ ولن أدخل في جدال حول الفارق عند كل الناس بين الإيمان الصادق العميق ومجرد الإسلام، ولا من هم "الأعراب"، ولا التعارض بين تأويل هذه الآية وما جاء في الكتاب }عليك البلاغ وعلينا الحساب{ ولا مدى إيمان خلفاء المسلمين وأمراء المؤمنين أنفسهم الذين أذاقوا أمة الإسلام العذاب قرونا وقرونا، علاوة على أننا لا نجد تعريفا بسيطا يميّز المسلم عن المؤمن، وهل الأخير هو من يتماشى مع الحاكم؟ من يدين له بالسمع والطاعة؟ هذا كلام ما أنزل الله به من سلطان. دستوران لأمتين .. ناهيك عن بطلان شعار "القرآن دستورنا" الذي تعرضنا له في فصل سابق، إلى جوار أن الدساتير الحديثة لم تعد تقبل أن يكون بين المواطنين "أمة واحدة من دون الناس"، فقد مضى أربعة عشر قرنا على "المهاجرين" و"الأنصار". أما من يناصرون الدولة اليوم فهم المواطنون الذين أقاموها بكدهم وعرقهم، نصروها وناصروها في كل الثورات، حاربوا معاركها كجند دافعي ضريبة الدم ولم يتقاضوا مقابلا ماديا لعطائهم السياسي والحربي، فقد مضى أربعة عشر قرنا على المؤلفة قلوبهم. كما لا أفهم، ولا يستطيع معاصر أن يفهم، الحديث حتى عن من أسلم و‘‘حاربوا

معاركها واكتسبوا شرف المواطنة ... دون أن "تؤمن" قلوبهم بالدين الجديد أي دون أن يكتسبوا شرف عضوية جماعة "المؤمنين"." ولست أدري لماذا هذا التمييز ما دام قد أسلم وجاهد، فالله أعلم بما في السرائر، وهو وحده الحسيب العادل. إلا أن الكاتب يأبى إلا أن يؤكد أن الإسلام، أو ما يسميه تراث الإسلام السياسي، كان يميز، حتى في عصر الرسول، بين المسلم والمؤمن. فهل تذكر كاتبنا الكبير أن الصادق الأمين لقب خالد بن الوليد سيف الله المسلول، وهو يعلم أنه أسلم وما دخل الإيمان قلبه؟ الدليل على موقفه (ص) من خالد بن الوليد الذي لم ينسَ أن عمار بن ياسر كان من عبيد أبيه، فلما أغلظ عمار له في حضرة النبي قال لرسول الله، "أتترك هذا العبد يشتمني؟" وكان رد النبي القائد، "من أغضب عمارا فقد أغضبني ...." كذلك أفعاله في حروب الردة مما أدى لعزل عمر له ما إن تولى.(36) ناهيك عن عشرات القصص التي لا مجال لذكرها. ولا أريد، رفقا بالقوارير، التوقف عند "ولو كان تشريع القرآن للمؤلفة قلوبهم دينا خالصا ثابتا لما كان لعمر ولا لغيره أن يتعرض له ... ولكنه كان سياسة ودنيا!" وهو تمييز جديد داخل القرآن نفسه بين ما هو دين وما هو دنيا، وأيهما واجب الاتباع؟ أنؤمن ببعض ونكفر ببعض؟!

تمييز بين الدين والسياسة؛ تمييز بين جماعة المؤمنين الخاصة والجماعة السياسية العامة؛ تمييز للخاصة بالقرآن كدستور ديني، ودستور لعامة المواطنين؛ تمييز في القرآن بين ما هو سياسي وما هو دين؛ تمييز داخل الجماعة الخاصة بين المؤمن والمسلم ولتتفتت الأمة شظايا في سبيل تراث الإسلام السياسي، الذي ليس له وجود فعلي لا في تراث الإسلام الحقيقي ولا في علم السياسة. هي أشياء بعضها اجتهادات، والبعض الآخر مجرد تأويلات، تأويل ما لا يحتمل التأويل دى إلى كل هذا التمييز. نعم، التمييز لا بد أن يؤدي إلى تمييز إلى ما لا نهاية حتى يتأكد الجميع أن العلمانية التي تساوي ولا تميز، توحد ولا تفرق، تصون ولا تبدد، تقدر كل العقائد وتحترم كل مواطن. هذه العلمانية هي الحل.

إن لم يسعف التراث، فلتكن المؤامرة

سكب الدكتور المفكر الكثير من المداد، على العديد من الصفحات، دون أن ينسب للعلمانية مثلبة واحدة لصيقة بها، بينما نراه مزق المجتمع وهو يطرح ما أسماه تراثنا الإسلامي. تحدث عن الجماعة الخاصة والعامة، عن القرآن الدستور، والدستور السياسي! نقب في الضمائر ليتعرف على من صدق إيمانه ومجرد المسلم، الخ. فهكذا، وهكذا فقط نستطيع أن نؤكد أنه، رغم جهده غير المنكور، لم يستطع أن يثبت بعد اثنتين وتسعين صفحة إلا أن العلمانية هي الحل. لربما تذرع الدكتور محمد عمارة بأنه لم يورد هذه النماذج العديدة للتمييز إلا للتدليل على عراقة التمييز وأصالته في الفكر الإسلامي، ولما كانت عراقة وأصالة التمييز في أهم الميادين التي أوردها تستند لنصوص قرآنية حسب تأويله أو قرارات وتصرفات نبوية كما فهمها، وعلى هذا الأساس ميز في القرآن بين ما هو ديني وما هو إدارة وسياسة أو قضاء لكونها من شؤون الدنيا. إلا أننا بحثنا حتى أعيانا البحث عن المعيار الذي نستطيع به أن نميز بين ما هو دين وبين ما هو سياسة في القرآن الكريم. ثم من سيقوم بهذا التمييز بين الدين والسياسة؟ الإمام، الفقيه، المرشد، أيا ما كان له السمع

والطاعة! الحقيقة أن كل هذا التمييز لا يتضمن غير كل ما يؤكد ضرورة الفصل بين الدين والدولة لا مجرد التمييز، كل ما يؤكد أن العلمانية هي الحل. لكن الدكتور عمارة ليس ممن ينامون على ضيم، لهذا نراه يعود مرة ثانية للموضوع، من شباك المؤامرة هذه المرة. وجد أن العلمانية مؤامرة غربية وفدت مع الحملة النابليونية، وأفادت من صراع الغرب الطويل مع عالم الإسلام. المهم أن فرنسا وجدت أن "الاحتلال لا بد يوما ان يستفز المقاومة ويستنفرها فينتهي الأمر بالجلاء، ومن ثم فلا بد، لتأييد النهب والاستغلال والتبعية، من تحويل عالم الإسلام إلى هامش حضاري للغرب حتى تتأبد عملية تحويله إلى هامش اقتصادي." لكن المشكلة أن الدليل على هذا هو أن بونابرت لم يصحب معه المدفع وحده، بل أتى "بفكرية الحضارة الغربية" وبالمطبعة والصحيفة![37] بالمطبعة والصحيفة، هكذا "بدأ التغريب كواحد من أخطر التحديات التي واجهت وتواجه الإسلام والمسلمين في العصر الحديث!" أي إهانة للإسلام والمسلمين أكثر من هذا. المطبعة والصحيفة قدمت ما لم تقدمه "مشيخة الإسلام العثمانية" في مئات السنين مما جعلنا نعيش "قرونا طويلة في ليل العصر المملوكي العثماني الحالك الظلام،" على رأي الدكتور عمارة نفسه في أكثر من عمل. إلا أن مجانبة الحقيقة هنا واضحة من شقين: لئن كانت العلمانية واحدة من أخطر الجبهات في ذلك الصراع الذي مارسه التغريب (المؤامرة) ضد الإسلام فهذا اتهام يمحوه أن الغرب لم يمارس العلمانية ضد الإسلام، بل سبق بتطبيقها في بلاده وعلى نفسه وبالنسبة للمسيحية أولا. ليس هذا فحسب، بل إن العلمانية ظهرت من خلال إعلان "حقوق الإنسان والمواطن" (1789) قبل أن يكون لنابليون وجود ولفرنسا مستعمرات. وعلاوة على ذلك يطرح هذا التصوير الخاطئ للعلمانية، كمؤامرة على الإسلام، لأنها تلغي الدين، بينما هي بعيدة عن هذا تماما. العلمانية هي باختصار وببساطة مجرد فصل الدين عن الدولة والتعامل مع المواطنين بلا تمييز بغض النظر عن عقائدهم. قلنا ذلك مرارا ولن نمل من تكراره حتى يعرف القارئ الحقيقة .. حقيقة العلمانية. أما عن "المطبعة" و"الصحيفة" فما هي إلا آلة وآلية تنتج ما يريد المستعمل لها والمنتفع بها. لئن أتى بها الأجنبي فقد تركها لنا عند رحيله نستعملها كيف نشاء.

العلمانية لا تعني عزل الدين عن المجتمع، بل تنأى به عن السياسة، سواء في المجتمع المدني (المصري حاليا) أو العلماني المنشود. العلمانية ليست هي المادية. هنالك علمانيون مثاليون وروحانيون ومن كل المذاهب الفلسفية. العلمانية ليست الإلحاد، فهنالك علمانيون مؤمنون بالله واليوم الآخر وبملكوت السماوات ومن كل الملل والنحل لأنها ليست دينا. هكذا هي في النظرية، وهي كذلك في التطبيق. وهنا أضطر للنصح، مرة ثانية، بالعودة إلى الفصل المتعلق بتطبيقاتها في البلدان المختلفة. هذا ولا داعي للمماحكة بالعداء للاستعمار، وأن الدول العلمانية الاستعمارية ذات تاريخ استعماري وما زالت تنظر للإسلام وعالمه بذات الروح الدينية المتعصبة "روح الحروب الصليبية".[38] كلنا يعلم أن الاستعمار لا دين له. الاستعمار ببساطة مادة أولية وأيد عاملة رخيصة. الاستعمار مارسته الدول الأوروبية والإسلامية. الدكتور عمارة نفسه يعترف بذلك، فبعد تعرضه للفتوحات الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب وما بعده التي "قد تركت لأهالي البلاد المفتوحة حريتهم في الاعتقاد، مسيحيين كانوا أم يهودا أم مجوسا... فتوحات، تركت أهل البلاد المفتوحة على عقائدهم الدينية." بعد تعرضه لهذه الفتوحات يقول معلقا، "قتال لا يدخل المهزوم في دين المنتصر هو أدخل في السياسة إلى الحد الذي لا يحتاج في إثبات طبيعته هذه إلى

دليل.''[39] هي عمل سياسي الطابع بوضوح تزول عنه أي صفة دينية.(الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. ص 137) لكن إذا أضفنا إليه الجزية والخراج وتذكرنا كلمة هارون الرشيد للسحابة التي مرت من فوقه ''اذهبي أينما شئت فسوف يأتيني خراجك،'' لتعرفنا على حقيقة الهدف السياسي، كما جاء عند ابن خلدون. ما كانت الفتوحات في عهد عمر إلا سياسية كما تقول يا دكتور، ولا كانت حروب ملوك أوروبا إلا ''قرصنة باسم الصليب،'' كما قال الراحل لويس عوض.

العلمانية لا ترفضها إلا الدول الدينية

يقول د. عمارة إن المجتمع العلماني: (أ) تتميز قيمه بالنفعية، إنه يعلي من مقام المصلحة. ويقول في الوقت نفسه إن الإسلام يقدم "المصلحة" في شؤون المجتمع. وأنا أقول وفي كل شؤون الحياة "فالضرورات تبيح المحظورات" كأصل من أصول الفقه. ففيما الخلاف مع العلمانية إذن؟ (ب) يساند المجتمع العلماني التغيير ويدعو للتجديد ويدعمه. كما يقول إن الإسلام يؤمن بقانون التطور في كل الميادين وليس له حدود. فما المشكلة مع العلمانية إذن؟ (ج) العلمانية فاقدة الاهتمام بما هو خارق للطبيعة، وأخالك تعني ما وراء الطبيعة، أي ما لا تدركه العقول والحواس. ولا شك أنك توافقني أن اقتصار معجزة الصادق الأمين على القرآن المعجز الذي لا يستوي فيه الذين يعلمون والذين لا يعلمون هو احتكام للعقل الذي هو مناط التكليف وانحياز للعقل والعقلانية. أما فيما يتعلق بالدولة العلمانية، فهي لا تتدخل في معتقدات الناس الخاصة من حيث إيمانهم أو عدم إيمانهم بالطبيعة أو ما وراءها. (د) إن المجتمع العلماني لا يهتم ''بالقيم المرتبطة بالنزعة التقليدية والاتجاه المحافظ، بينما يميز الإسلام بين القيم المعوقة للتطور والتقدم (الرجعية) وبين القيم التي تلعب دورا إيجابيا وتقدميا في حياة الأمة والمجتمع، رغم أنها موروثة.'' ونحن نضيف وغير الموروثة ما دامت تلعب دورا إيجابيا وتقدميا فالمصلحة هي المعيار.

رغم كل هذا التوافق نرى كاتبنا يصر بعناد ''أن لا مكان للعلمانية مع الإسلام، ولا حاجة بالمسلمين إليها، إذا كانوا حقا مسلمين يسترشدون بالإسلام!!'' كيف لا يكون لها مكان في الإسلام وكل ما تسعى إليه هو عدم التمييز أو الانحياز لأي طائفة؟ هل جل المطلوب أن تسمي الدولة إسلامية، مع كل محاذير الانقسام الاجتماعي والتمييز بين المواطنين التي تعرضنا لها من قبل. ثم كيف يعطي إنسان لنفسه حق الحكم على مليار ونصف المليار مسلم في جميع أنحاء العالم بأنهم لا حاجة لهم بها، بينما أكثر من مليار مسلم يعيشون في ظل العلمانية أعضاء في المؤتمر الإسلامي، لم يشكوها ولم يطالبوا بالخلاص منها.[40] بل على العكس، إن المجتمعات الحديثة، مسلميها ومسيحييها، في حاجة إليها لينعموا بالمساواة، لتوطيد أواصر الوحدة بينهم ويزداد حبهم لأوطانهم فيعملوا متضافري الجهود للتقدم بها وبمقدراتها. ولسوف نمر مرور الكرام على ''إذا كانوا حقا مسلمين يسترشدون بالإسلام'' فهو من قبيل التنقيب في الضمائر الذي كانت تجيده محاكم التفتيش سيئة السمعة.

"الأنا" المتضخمة تنكر تكامل الحضارات

لكنني رغم كل ما سبق أوافق د. عمارة تماما في دعوته ‘‘إلى أن نستلهم ما أبدعته أمتنا في الفقه والقانون والتشريع، وهو ... أكثر عبقرية وتقدما مما أبدعته أمم كثيرة نأخذ عنها في تشريعنا الوضعي الراهن ....’’ لكن هذه الموافقة لا تحرمني من تحفظ. الفقه والقانون والتشريع الذي أبدعته أمتنا هو ما قال عنه أستاذنا العظيم عبد الرزاق السنهوري ‘‘فالفقه الإسلامي هو من عمل الفقهاء، صنعوه كما صنع فقهاء الرومان وقضاته القانون المدني.’’ ولا يقول أحد إن القانون الروماني أكثر أو أقل تقدما مما أبدعته سائر الأمم. إنما نسترشد به في التشريع ولو من قبيل كونه جانبا من الأعراف التي تعرفت عليها البشرية في مرحلة من مراحل تطورها. وهو ما صنعه كبار المشرعين المصريين وعلى رأسهم السنهوري باشا نفسه. وحمله من بعده أجيال من رجال القانون مثل أستاذنا في "المعاملات الشرعية" الأستاذ الدكتور الشيخ علي الخفيف. وعمقه في عقول طلاب القانون الأستاذ الدكتور عبد المعطي خيال الذي كان لا يمل من تكرار ‘‘المعروف عرفا كالمشروط شرطا يجري بين المتعاقدين مجرى القانون تماما.’’ إذ مما لا شك فيه أن "الشفعة" بجميع أنواعها من أعراف وديان الأنهار والبلاد الزراعية. ومن المعروف عرفا بين المشرعين الثقاة أنهم يسترشدون في التشريع لا بالشرائع المتداولة فحسب، بل قد يستلهمون حتى الهندية والحمورابية والفارسية، وكل ما يمكن أن يثري المعرفة ويحقق المصلحة، يضمن العدل ويصون المال ويؤمن النفس، دون تفضيل ولا مباهاة. التشريع في النهاية فقه بشر تمت صياغته في قوانين وضعها بشر. آخر من يجادل فيها أو يماري أمة الإسلام التي يقول إمامها الجليل محمد عبده، رحمه الله، ‘‘كل ما يمكن أن يصل إليه الإنسان بنفسه لا يطالب الأنبياء ببيانه ... وإهمال للمواهب والقوى التي وهبه الله إياها ليصل بها إلى ذلك، وقد أرشدنا نبينا (ص) إلى وجوب استقلالنا دونه في مسائل دنيانا، إذ قال: ما كان من أمر دينكم فإلي، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به.’’[(45)] فما الذي يلجئنا بعد هذا لمن عاشوا في زمان غير زماننا، من نعرف متى كتبوا، تحت أي ضغوط فكروا، ومرضاة لمن تحدثوا، وتحت أي سلطان قننوا، وما كانوا أنبياء. نحن نتعرف على ما كتبوا، لكن من قبيل العلم والاستزادة في المعرفة فحسب.

ولكونهم يعرفون يوافقون على أن الفكر الإسلامي لا يعترف بالكهانة التي تضفي على القانون "طبيعة دينية وتجعله وضعا إلهيا". ومع ذلك لا يجب أن يطلق العنان للوضع البشري دون "قيود أو ضوابط"! هذا الكلام يفرض سؤالا: لماذا قيود وضوابط من الدين؟! خاصة وأنه سبق وأن اتفقنا على أن "سلطان الله" و"الحاكمية لله" هي سلطان المجتمع وحكم الشعب الذي هو مصدر السلطات؟ مع ذلك لا مانع من المزيد من الإيضاح. لا شيء مطلق على الإطلاق. لا شيء مطلق، وكل شيء نسبي حتى نسبية أينشتاين[(46)]، ذ طرأت عليها تعديلات وإضافات. في الحياة والمجتمع كل شيء مباح في حدود النظام العام، وحسن الآداب الذي يتوافق عليه المجتمع. القيود والضوابط التي تكبح جماح الخروج على النظام العام الذي ارتضاه المجتمع، وحسن الآداب، الذي تعارفت عليه الجماعة، والكفيل بدفع الأضرار وجلب المنافع. إن لم تكن الرسالات السماوية قد رسخت فينا بعد ثلاثة آلاف سنة أن نحب لغيرنا ما نحب لأنفسنا، أن نتحلى بمكارم الأخلاق، فلماذا نعلق كل شيء برقبة الدين؟ والله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. والمجتمع، الجماعة، هم السلطان. بل إنه

حتى قبل الرسالات كان العقل مدركا لما هو خير وما هو شر، ثم جاء الدين ليؤكد. لهذا لا أجد في قضية "القيود والضوابط" المدعى بها إلا محاولة لادعاء أن العلمانية لا فعالية لها في مجال القانون. بينما كل شيء يؤكد أن العلمانية هي الحل بدلا من أن ينفيها. يناقض المفكر هنا نفسه بنفسه. إذ يؤكد أن ''العلمانية القانونية نشأت كنقيض لقداسة القانون في أوروبا.'' لكنه يريد معالجة الوضع البشري للقوانين بقيود وضوابط دينية مقدسة ''في إطار المثل والوصايا والضوابط والمعايير والمقاصد التي حددها الوحي والتنزيل.'' أي شيء أكثر قداسة من هذا حتى ندعي أن القوانين الإسلامية ليست مقدسة؟ على رسله، هي ليست مقدسة. القوانين الإسلامية ليست مقدسة، والقوانين العلمانية الوضعية هي النقيض لقداسة القانون. أين هي المشكلة إذن؟ لا مشكلة. فانعدام قداسة القوانين في الحالتين ينفي منطقيا وجود أي اختلاف بين القوانين العلمانية والإسلامية من حيث القداسة وتصبح بالتالي صالحة للتعديل والتغيير. لكن ما لا أستطيع فهمه هو إصرار د. عمارة على أن هذه الحالة ''مثل ونموذج لقضية مثارة، يعالجها علاجا متميزا، هذا النهج المتميز للإسلام ... وهو نهج يضع الإسلام في مركز التحدي ... تحدي "الكهانة والجمود" ... وأيضا تحدي "العلمانية" ويخرج به من ذلك الوضع الظالم الذي وضعه فيه أنصار "الجمود" ودعاة "التغريب" عندما تركوه يتلقى سهام التحديات.'' لماذا تحدي العلمانية؟! نهج الإسلام المتميز الذي ينزع القداسة عن القوانين الإسلامية (الفقه) تحد للكهانة والجمود لإزالة الظلم الذي ألحقه بالإسلام أنصاره. عظيم. لكن ما دخل العلمانية؟ هي لا تدعو للكهانة والجمود ولا تتمسك بقداسة أي قانون. القانون العلماني يصدر عن الإرادة العامة، إرادة نواب الأمة، يضعونه، يعدلونه، أو يلغونه وفق مصلحة المواطنين. لهذا لا أجد مبررا لكل هذه التعلات سوى مجرد رفض العلمانية، لا لأنها من العلم ففي الإسلام لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، بل لمجرد أنها تفصل الدين عن الدولة – الدولة الإسلامية – التي ليست سلطة دينية كما يقال.

لكل ما سبق يكاد ينتابني يقين أن حسن المقدمات الرافضة للسلطة الدينية، وعظيم المواقف الناقدة لمن يدّعون أنهم ظل الله في الأرض، لم تستطع إخفاء التشبث بالدولة الدينية، وأن كل شيء كان للتقديم لـ"ولكن" التي في آخر الطريق. "ولكن" تؤكد الترابط بين الدولة والدين، لكنه ليس زواجا كاثوليكيا لا يقبل أي زوجة أخرى، بل هو يتسع للتعدد، يميز بين الشريعة والفقه الذي إن ضاق عنه الباب يستطيع التمييز التسلل من نافذة المقاصد والكليات حتى ولو ضربنا عرض الحائط بمقولة ''كل ما يمكن أن يصل إليه الإنسان بنفسه لا يطالب الأنبياء ببيانه....'' متناسين دور الإنسان من قبل الرسالات وبعدها، الإنسان الذي لولاه لما عرف للحرية معنى، ولا للعدل مغزى، ولا للمساواة وجود. وهل كان الأنبياء إلا بشراً؟ وما كان محمد إلا بشرا رسولا.

مبررات مصطنعة لقضية خاسرة

إنهم يربطون بين الدين والدولة فيقولون: ''القائلون بأن الإسلام"دين" لا علاقة له بـ"الدولة" أغفلوا أن للإسلام، في هذا الأمر، نهجا متميزا، يرفض "الكهانة"، و"وحدة الدين والدولة" و"الرسالة والسياسة" و"السلطة الدينية" و"الدولة الدينية" و"الحكم بالحق الإلهي".''(48) لست

العامة هي عنوان الرضا وعربون تجديد الثقة بالحاكم، وإلا فالخَلع هو الدواء "فدفع مضرة خير من جلب منفعة". هو مجرد تأويل، فالقرآن حمال أوجه. مجرد اجتهاد أؤجر عليه حتى إن أخطأت.

7) دولة الإسلام "هي التي نشرت الإسلام خارج شبه الجزيرة..." ‟ولولاها لتهددت الإسلام مخاطر أن يصبح مجرد نحلة من النحل التي عرفها التاريخ، أو ديانة يقف شرف التدين بها عند قلة من الناس .. لقد كانت هذه "الدولة" هي الأداة التي تحقق بها وعد الله – سبحانه – في قرآنه الكريم }إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون{ (سورة الحجر. الآية 9)"[(51)] كما يؤكد عمارة. (الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. ص 239) لا يسعني هنا إلا أن أقول ‟أيها الإيمان كم من الآثام تقترف باسمك." فما كان خالق الكون بحاجة لمعاوية ابن الطليقة ودولته للحفاظ على "الذكر". ذهب معاوية، ذهب كل الخلفاء، وبقي "الذكر". من يسلم اليوم في أمريكا أو أوروبا أو آسيا، وهذا يحدث، لم يكن في حاجة لدولة وليس في حاجة لها. بل على العكس، هي في جمودها وتخلفها منفرة. هل كان مثال الطالبان مشجع على اعتناق الإسلام؟! أم ترى نظام الملالي في طهران هو النموذج، حيث تحدد مرجعية الفقيه مقدما من له حق الترشح للانتخاب، بل تقرر من الفائز، ناهيك عن ملايين من قرروا هجر الوطن وتشردوا في بلاد العالم لمجرد قيام الدولة. ثم أي عقيدة هذه التي لا تقوم إلا بسيف دولتها وسلطانها! إنها لإهانة لـ"الذكر"، أي إهانة، فللذكر صاحبه الذي أنزله القادر على حفظه، وقد حفظه. أليس كذلك! ثم ألا يناقض الدكتور عمارة نفسه بهذا الكلام وهو القائل ‟أما حروب الفتوحات ... وبخاصة على عهد عمر بن الخطاب، فإن وضوح طابعها السياسي وانتفاء شبهة الحرب الدينية عنها ... فهي فتوحات لم تفرض عقيدة الإسلام ... وهي قد تركت لأهالي البلاد المفتوحة حريتهم في الاعتقاد، مسيحيين كانوا أم يهودا أم مجوسا...." (الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. ص 136) يؤكد هذا أن اللغة مجرد اللغة العربية لم تستعمل في الطقوس المسيحية في مصر قبل القرن العاشر الميلادي، بينما تم الغزو في 642م[(52)]

هذا ولا يمكن أن نترك الحديث حول هذا الموضوع قبل أن نعود مرة ثانية إلى إحالة قدرة الله لأولي الأمر. في البداية كان الإنسان هو الذي استخلفه الله على الأرض. ثم يرد تفسير أولي الأمر الذي يستوجب الطاعة لهم بشكل مطلق. وحان الآن للدولة الإسلامية أن تتولى عن الله جل جلاله مهمة حفظ "الذكر". لئن قلنا إن آية طاعة أولي الأمر حمّالة أوجه، فما بالنا بـ"إنا" القاطعة في }إنا نحن نزلنا الذكر{ و }إنا له لحافظون{ التي لا تحتمل تأويلا، وبالرغم من ذلك أحلنا هذه المهمة الجليلة للدولة، وليس للمجتمع، ولا للناس. والحقيقة أننا نربأ بأن يكون الإسلام قد انتشر بحد السيف ودولة الغزو والفتح. لم ينتشر الإسلام رعبا من سيف الطغيان وصولة الجلاد، لا برماح الجند ولا صهيل الخيول، فمثل هذا القول إهانة للإسلام، أي إهانة، إنما انتشر الإسلام لأنه جاء ليتم مكارم الأخلاق. فيه سماحة الوسطية، وأن تحب لأخيك ما تحب لنفسك. الإسلام عقيدة "العدل والتوحيد"، ولو أردنا أن نعدد ما استوجب انتشار الإسلام لاحتجنا لما لا حصر له من الصفحات. انتشرت اليهودية طيلة ألفي عام قبل أن تقوم لها دولة في منتصف القرن الماضي - دولة اتسمت بالبغي والعدوان والتمييز العنصري أضرت باليهود أكثر مما نفعتهم. انتشرت المسيحية وكان امتزاج الكنيسة الكاثوليكية بالحكم سحابة سوداء عبرت سماءها وأساءت أكثر مما أفادت. انتشرت الرسالتان السابقتان الأقل من الإسلام والأكثر عددا دونما دولة. فلم نرضى الدنية في ديننا!

الإنسان العظيم مخلوق الحكيم العليم

أحب أن أبدأ خاتمة الكلام بحقائق علمية أجمع عليها صفوة العلماء.. ظهرت الأرض التي نعيش عليها، في صحيح العلم، نتيجة الانفجار العظيم منذ حوالي 13 مليار عام. ولم يظهر الإنسان البدائي الأول (البروكونسول) إلا ما بين 18 و20 مليون سنة. وظل يتطور حتى وقف على ساقيه (أومو اركتوس) منذ حوالي مليوني عام، وهو الأقرب لآدم المذكور في الكتب السماوية. يصدق على هذا حتى الشيخ عبد الصبور شاهين عندما قال إن آدم هو المخلوق الأقرب صورة للإنسان المعاصر. لن أتحدث عن نشاطات الإنسان في حياة الطبيعة طيلة حوالي 18 مليون سنة، سأكتفي بالحديث عن آدم، جدنا العظيم، وهو يبني الحياة على كوكبنا طيلة المليوني سنة الأخيرة. يطور العالم منذ أن كان آدم الطبيعة العذراء إلى أن أصبح الإنسان المتجول في الفضاء. أقام حضارة الفراعنة، شيد بابل وآشور، أنار ظلمات الدنيا بالثقافة اليونانية لتشرق على الكون كله شمس مكتبة الإسكندرية. كل هذا وهو في بحث دائم عن خالق هذا الكون. يعيش ويكدح، يقاتل ويفنى عن طيب خاطر ليجعل الدنيا أكثر تقدما، أليق بخير مخلوقات البرية، بخير من وطأ الحصى. صنع كل هذا دون شعب مختار، ولا روح قدس، وقبل التعرف على خير أمة أخرجت للناس .. لأنه صاحب عقل وإرادة. عقل أدرك ما هو الخير وما هو الشر قبل أن يأتي الشرع مثبتا لهذا. لهذا صدق فيه قول خير قائل }وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك. قال إني أعلم ما لا تعلمون. وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما تكتمون. وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين{. (سورة البقرة. الآية 30 - 34)

لا ينكر سلطان الإنسان إلا مستكبر كفور. هذا الإنسان هو من أدرك، لفائق حكمته وثراء تجربته، أن السلطة متى ما خالطت الدين تحولت العقيدة من رحمة إلى نقمة، وصودرت مصالح العباد لحساب حكام البلاد. لهذا كان فصل الدين عن الدولة خلاصا من الرذائل، مجلبة للفضائل لتبقى للدين قداسته وللحكم عدالته.

غالبية المسلمين مع العلمانية

في العالم المعاصر حوالي مليار و500 مليون مسلم: 32 مليونا في أوروبا، 48 مليونا في الاتحاد السوفييتي السابق، 68 مليونا في تركيا، 182 مليونا في الدول العربية، 309 ملايين في أفريقيا، 778 مليونا في آسيا الجنوبية الشرقية والهند حسب إحصائية دائرة معارف لاروس لعام 2006. نظرة واحدة ترينا أن معظم أمة محمد تعيش في ظل نظم علمانية أو مدنية. قلة لا تكاد

تحصى هي التي تعلن أنها دول إسلامية، مثل إيران والسودان، بل وأيضا أفغانستان الطالبان وكرزاي. المهم أن الغالبية العظمى من المسلمين الذين يعيشون في ظل العلمانية، أو حتى كأقليات في دول أوروبية أو آسيوية، لا يشكون من أي اضطهاد، اللهم إلا بعض التجاوزات المنكرة، في أماكن محددة، على رمز من رموز الإسلام أو مقدس من مقدساتنا. تجاوزات يعرف من عاش في هذه البلدان أن هذا النوع الممجوج من الحرية يمارس حتى ضد السيد المسيح، رسالته وتاريخه وحياته الخاصة عبر أفلام وروايات، وتتخطى كافة المحرمات. المهم أن العلمانية لا دخل لها في هذه التجاوزات، إنما هي ثقافة أفراد ومدى تعصبهم، وجميع الأمور التي يُتعامل معها دوما بالحراك الدبلوماسي وتفعيل قانون عدم ازدراء الأديان.

الحقيقة، كل الحقيقة، أن لا تصادم بين الدين والعلمانية. فالناس، كل الناس، المسلمون كل المسلمين قد عاشوا، صلوا وصاموا، احتفلوا بالعيدين وحجوا لبيت الله الحرام، أدوا الزكاة وحنوا على الفقير طيلة ألف وأربعمائة عام، ولم يكونوا طيلة الوقت يعيشون في ظل دول إسلامية. وحتى عندما كانوا، كانت الدولة في الأغلب أكثر حرصا على جباية الأموال من حرصها على الإسلام.

إن الدعوة للدولة الإسلامية جديدة على مجتمعاتنا. إن "الإسلام هو الحل" شعار لم يطرحه حتى من دُعوا خلفاء المسلمين، أمراء المؤمنين. لو قال الخلفاء أصحاب الإمبراطوريات إن "الإسلام هو الحل"، لما ساروا على درب أردشير المجوسي، ولا استفادوا من الترتيبات الإدارية لدولة قسطنطين الرومي المسيحي، ولا امتد ملكهم من حدود الصين إلى جنوب فرنسا. ولو صنع المسيحيون الأوروبيون مثل المتأسلمين المعاصرين ورفضوا تعاليم المعلم الثاني (الفارابي) وأفيسين (ابن سينا) وافروس (ابن رشد) المسلمين لأن "لهم في المسيحية كفاية"، لما بلغت أوروبا الشأن الذي بلغته الآن. إن أوروبا مدينة للإصلاح الديني وعصر النهضة بما هي فيه الآن، والذي ما كان ممكنا أن يحدث لولا تعرفهم على جذورهم الفكرية التاريخية التي صادرها جستنيان كعلوم وثنية في 529 م. وما كان ممكنا أن يلموا بها لولا العلماء والمترجمون المسلمون وغير المسلمين في بلاد الخلافة الذين لم يرفضهم الراغبون في النهوض والتقدم لكونهم شرقيين كفرة. هكذا وصلوا لما هم فيه اليوم. أما نحن فما زال بعضنا، بعد ألف عام، يعتبر كل ما يصلنا من الغرب كفرا صريحا، وقنعنا بمكاننا في ذيل الأمم. نعم، في ذيل الأمم، وفي الحلق مرارة وفي القلب غصة. لا ذكر لجامعة مصرية بين أول 500 جامعة في العالم، بينما ظهرت جامعات أفريقية و .. و .. إسرائيلية!! ولست في حاجة إلى الحديث عن مستوى التعليم في بلد طه حسين، صاحب سياسة "التعليم كالماء والهواء". حتى الماء شح في بلد النيل، ورغيف الخبز عز.

العلمانية خلاصة ثقافة مجتمع

إن كل ما سبق ناجم عن عزوف 75 % من المواطنين المصريين، على الأقل، عن ممارسة حق الانتخاب، أو المشاركة الإيجابية في الحياة العامة، إلا إذا استعادت الحياة الديمقراطية وجودها، في ظل تداول السلطة والعلمانية لتتحقق الوحدة الوطنية بين كل أبناء الشعب، مصدر السلطة الأوحد. ونحن نعرف جميعا أين جذر المشكلة، وأين مكمن الخطر. إنه المرض الطارئ

بعض وبما أنفقوا من أموالهم...{ (سورة النساء. الآية 34). فسروا كما يحلو لهم }...وليضربن بخُمُرِهن على جيوبهن...{ (سورة النور. الآية 31)، غير الحديث المختلف عليه "النساء ناقصات عقلا ودينا" لتنتفي أحقيتها بالولاية، بينما ولَّى النبي الحسبة امرأة، كما سبق أن ذكرنا. كذلك "الخمار" الذي لا نعرف ما هو! ما شكله وما مساحته! فهو غير متعارف ولا مجمع عليه حتى اليوم. أما الجيوب (ما تحت الإبطين، ما تحت النهدين، ما بين الفخذين) فلم تعتد أي امرأة مسلمة أو غير مسلمة، حضرية أو ريفية أو بدوية، السير بها عارية في مجتمعاتنا. والخمار، على أية حال، ليس من أركان الإسلام الخمسة. أبقيت قوامة الرجل المزعومة والمطلقة للنهاية، لأنها واضحة من حيث الإنفاق والتفاضل العقلي. ولما كان "الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما" فإذا انتفت العلة انتفى الحكم. كما أنها ليست قوامة سيد ومسود، بل قوامة مشاركة وتعاون على الحياة. إطلاق الأحكام الذكورية في ظل إساءة تفسير النص يجافي العقل والمنطق. إذ أي قوامة لرجل فقير على امرأة ثرية! أو أي قوامة لجاهل ذي غفلة على أستاذة جامعية!! وتسود المشاركة والتعاون على الحياة في جميع الأحوال.

لا أستطيع إنهاء حديثي عن اضطهاد المرأة باسم الإسلام في مجتمعنا دون أن أبرز أنه مر عليها أزمان تحت نظر الأزهر وبصره وهي سافرة. ولا أتردد في القول إن حجاب المرأة الشائع اليوم هو من صنع التيارات السلفية، وهو في الوقت نفسه إعلان عن ميثاق يعتمد دونية المرأة، ويحجمها في مفهوم محض جنسي مبرزا عليائية الرجل. إن الشعور بالعليائية والتسيد يبدو جليا في إعلان أستاذ جامعي، بملء الثقة ودون حرج، هو الشيخ درويش جنينة في جامعة أبها "أن تعدد الزوجات هو الأصل في الزواج، وأن الواحدة لا تكون إلا للضرورة!" والأعجب أن شيخا جليلا، رحمه الله، "يستغرب للاستحياء من الإكثار في المزاوجة فالتعدد في الزوجات سنة!" (دورية "المسلمون". عدد 19 - 25/1/1990) إلا أننا لا يمكن أن نتوقف عند هذا الجانب المظلم دون أن نسلط الضوء على الجانب المشرق الذي تتحدث فيه السيدة حنيفة الشريفي المصلحة لدى المؤسسات التعليمية في فرنسا عن أن "هذه القطعة من القماش [الحجاب] ليست فريضة دينية للمحافظة على احتشام المرأة ... الحجاب علامة على الإسلام السلفي والسيطرة على المرأة." أما الشيخ صهيب بن الشيخ، مفتي مرسيليا، فبعد أن أوضح أن الحجاب قد يعتبر وسيلة للحفاظ على كرامة المرأة يقول، "أما اليوم فإن حجاب المرأة في فرنسا هو المدرسة العلمانية المجانية الإلزامية." مؤكدا في مقولته أن العلم هو الحفيظ العملي والفعلي على كرامة المرأة. العلمانية تحفظ للمرأة قانونا مساواتها مع الرجل في الحقوق والواجبات كمواطنة، وتترك لها حريتها الكاملة فيما ترتدي وفق القانون.

3) الديمقراطية. لا يمكن تخيل العلمانية بلا ديمقراطية. لو فصلنا الدين عن الدولة فقط قد تكون ديكتاتورية فاشية، عنصرية بغيضة، أو مجرد حكم طغمة باغية. المجتمع الديمقراطي معني بسيادة المواطن وحريته بوصفه مصدر السلطات. المجتمع الديمقراطي يعمل على تكافؤ الفرص في مجال العمل. الشعب في الديمقراطية، بكافة طوائفه وأعراقه، فوق الدولة التي تعمل على خدمته وضمان ممارسته لكافة نشاطاته في حدود القانون. كان شعار مصر ذات يوم "الحق فوق القوة، والأمة فوق الحكومة". ولما كانت المرجعية الوحيدة في الدولة العلمانية لممثلي الشعب، الساهرين على احترام الدستور، المصدرين للقوانين التي تنظم العلاقات بين الجميع، كان من اللازم التأكد

• الحق في ممارسة جميع الشعائر الدينية؛ الحق في التعليم الديني الخاص ونشر الثقافة الدينية دون مساس بأي عقيدة أخرى، أو الازدراء بأي دين أو مذهب.

• الحق في حرية التفكير وإبداء الرأي بما لا يعكر صفو السلم الاجتماعي؛ حق منظمات المجتمع المدني في مراقبة احترام حقوق الإنسان والتصدي لأي تجاوزات.

• الحق المطلق في حرية العمل السياسي، بما في ذلك حق الإضراب والتظاهر. ويعتبر الحزب أو النقابة أو الداعي للتحرك أيا كانت صفته وأيا كان نوعه، مسئولا عن كل ما يحث في النشاط من أعمال تمس ممتلكات المواطنين أو أمنهم. كذلك يقوم المسئولون عن النظام في الدولة بحماية هذه الأنشطة من المندسين والمخربين الذين يهمهم الإساءة للعمل السياسي.

إن حرية العمل السياسي ضرورة حتمية للحياة الديمقراطية، حتى يتعرف المواطن على الحزب المعبر بصدق عن مصالحه، الذي يشاركه نضاله في سبيل تحقيق هذه المصالح، لا بمجرد الكلام أو الخطب أو دبج المقالات. إن مشاركة الجماهير في معاركها من خلال العمل السياسي الديمقراطي، هو الذي يمكن المواطن من التعرف على الحزب، صاحب البرنامج المتفق مع أهدافه في الواقع والحقيقة، وذلك من خلال تجربة الحزب والمواطن النضالية المشتركة.

إن 25 % فقط من المواطنين المصريين يشاركون في الانتخابات، لأنهم لا يعرفون الحزب الذي يعمل لصالحهم فعلا. فالحزب ممنوع من مشاركتهم معاركهم، ولأنهم هم شخصيا ممنوعون من النضال. وإن حدث وكان، يحدث ما حدث في المحلة الكبرى، وهي واحدة من أهم المراكز الصناعية، في 4/6/ 2008. يندس من الجهات المعادية من يمارسون التخريب ويسيئون إلى التحرك الشعبي مما هو غني عن أي بيان.

خ) الأحزاب الدينية والعنصرية تحدث انقساما رأسيا في المجتمع. هي لا تدمر الوحدة الوطنية فحسب، بل تشوه المجتمع وتشوّه العمل السياسي. الانقسامات الرأسية توحد في المصلحة بين أصحاب المصالح المختلفة من دين أو عرق معين، وتعزل أصحاب المصالح الواحدة عن النضال المشترك إذا اختلف الدين أو العنصر. لكن يمكن أن يستلهم الحزب قيما روحية إنسانية في نشاطاته لتحقيق المصالح المرجوة.

إنها خبرة الشعوب من تجارب نضالها.

.. وهي ضرورة حياتية

العلمانية ليست ترفا يمارسه المنعمون، بل ضرورة لتقدم الأوطان يسعى لتحقيقها الشرفاء والمخلصون، وهي في واقعنا المعاصر ضرورة الضرورات. عبرة بسيطة مما لا نكف عن ترديده حول حضارة السبعة آلاف سنة دون إمعان فكر فيما كنا وكيف أصبحنا. كانت مصرنا الرائدة في تكوين الأمم Nation Making Period. وحد "مينا" القطرين منذ أكثر من خمسة آلاف سنة، وهو ما لم تعرفه فرنسا إلا في 1790، ولا ألمانيا إلا في 1850 أو إيطاليا في 1860، الذي

والحضارية، لا لتلحق بنا بل لتتخطانا ونعيش عالة على حضارتها.

لا مجال للتعلل هنا بالغزوات والحروب وكل الأمور العدوانية والمعوقات التي عانت منها كافة الأمم في صراعاتها الداخلية وضد الآخرين في كل القارات، وكل العصور. ولا داعي أيضا للتعلل بأسباب عنصرية يرفضها العلم، ولا ثقافية بعد أن أصبح العالم قرية صغيرة في ظل ثورة المعلومات. ولا حتى الهيمنة الغربية والاستعمار. فالهند، العديد من اللغات والديانات والأجناس، احْتُلَّت سنة 1765، سلخت عنها باكستان 1947، استقلت سنة 1949، وهي اليوم دولة نووية. جنوب أفريقيا التي عانت الانسحاق في ظل حكم الأقلية البيضاء انتفضت من بين الركام وتسير اليوم على طريق التقدم.

الزمن يسير أسرع وأسرع

الحقيقة الموضوعية تصرخ بأن هنالك أمماً تصر على التقدم، تزيل جميع العراقيل من طريقها حتى تواصل السير إلى الأمام. أمماً عقلانية تعمل العقل لأبعد الحدود فتفيد من منجزاته، وتستورد منجزات عقل الغير حتى تسير معه على الدرب. أمماً تستفيد من عقل الغير لأنها لا ترى فيه عدوا، ولا تفترض أن كل ما ينجم عنه مؤامرة. لم يكن قرن التنوير الأوروبي، القرن الثامن عشر، قرنا أممياً، إلا أن أمم العالم المعاصر كلها أفادت من منجزاته، البعض اقتصر على ما استورد نظريا وعلميا، والبعض أضاف، نمى وطور. هكذا انقسم العالم إلى أول متقدم وثاني في طريقه للحاق بالأول وثالث متخلف سمي تأدبا بالبلدان النامية.

البلدان النامية، ونحن منها، قنعت بأن تستورد من الغرب المتقدم كل شيء من حبة الدواء إلى الطائرة. باختصار استوردنا كل ما هو عملي ورفضنا كل ما هو نظري بدعوى أنه غربي وكافر. وبالذات، وعلى وجه الخصوص كل ما نجم عن الثورة الفرنسية "أم الثورات" من حقوق الإنسان والمواطن إلى العقد الاجتماعي. أي العلمانية بما تحتمه من مواطنة ومساواة وديمقراطية، أي بناء الأمة لدولتها التي لا تميز بين المواطنين، بل لا تسمح بالتمييز. فتتحد كل الإرادات وتتجه كافة العقول للتنمية والتقدم. والمفارقة الغريبة أن الملايين من المسلمين يهاجرون إلى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية طلبا للعيش ولينعموا بما توفره لهم العلمانية من مساواة، إلا أنهم يرفضونها في بلادهم. يعتبرونها كفرا وتلجأ قيادات منهم إليها فيقيمون مراكز الدعوة. ويحصل بعض المهاجرين حديثا على عضوية المجالس النيابية، بل ومنصب الوزير، فهي لا تميز بين مواطن أصيل وآخر وفد منذ بضع سنين. هم بالملايين . الإسلام في فرنسا هو العقيدة الثانية بعد الكاثوليكية. ألا يدعونا هذا للتساؤل عن سبب هذا الرفض العنيد للعلمانية؟! عما يحدو بقوى لا يستهان بها في مجتمعنا لاتخاذ هذا الموقف العنيد من العلمانية وهي لا تستنكر ولا حتى تمتعض لإقبال الملايين من أنصارها على العيش في رحاب العلمانية والاستمتاع بخيراتها؟! لا بأس، سأترك للقارئ الإجابة عن مثل هذه التساؤلات. لكن حتى لو تذرعوا بأن ما ألجأهم إلى هذا هو سوء الأحوال في بلادنا، أنهم يركبون الصعب لينعموا بطيب العيش. أما والأمر كذلك ونحن أرباب "وتشبهوا إن لم تكونوا مثلهم ... إن التشبه بالكرام فلاح". فلم لا نقتفي أثر من لم يكونوا وقت أن كنا ملء السمع والبصر؟

بل من لحقوا بنا وسبقونا على الدرب. استوردنا من الغرب كل شيء، ورفضنا مفاتيح التنمية الحقيقية والطريق الواضح نحو التقدم.

لا أظن أنني أكون قد أعطيت الموضوع حقه قبل أن أذكر بحقيقة يجب أن لا تغيب عن بالنا أبدا. كنا في كافة المحاولات السابقة نحاول اللحاق بالعصر، نحاول اللحاق بالمجتمع الصناعي. أما اليوم فقد تطور المجتمع الصناعي في العالم عبر المعلوماتية (الإنفورماتيكا)، التي لا غنى لمجتمع عنها، إلى مجتمع "التكنوسيانس" تكنولوجيا العلوم، بينما انحدرنا نحن إلى الزراعة البدائية بالمياه الملوثة!! علينا إذن أن نحاول اللحاق بالعالم المعاصر عبر ثلاثة عصور. أن نعبر كل الجسور التي تعترضنا ونطور مجتمعنا باستمرار للحاق بالزمن حتى نقترب ونصبح من بين القوى المعترف بها في العالم في وقتها، فبينما نحاول اللحاق بالعصر يسير الزمن أسرع وأسرع مما يدعونا لبذل كل الجهد. ولن يحدث هذا إلا إذا استعملنا لغة التنوير لغة العصر، العلمانية بكل متطلباتها، العلمانية بكل عناصرها: المواطنة، المساواة، الديمقراطية.

العلمانية هي الحل، ولا حل سواه.

هوامش الفصل السابع والخاتمة

(1) محمد عمارة. الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. – ط 2. – القاهرة: دار الشروق، 2007. ص 25. هذا الفصل حوار مع د. عمارة حول الكتاب.

(2) القرآن الكريم. سورة الحشر. الآية 7.

(3) سيد القمني. الأسطورة والتراث. - ط 2. - القاهرة، سينا للنشر، 1993. ص 261.

(4) سيد القمني. نفس المرجع. نفس الصفحة وص 262 و 264.

(5) محمد عمارة. المرجع السابق. ص 16.

(6) محمد عمارة. نفس المرجع. ص 18.

(7) الحب الإلهي أحد مفاهيم التصوف اللاحق للفضيل بن عياض (187 هـ). إذ ظهر في أواخر القرن الثاني الهجري معروف بن فيروز الكرخي (200 هـ) الذي تكلم عن المعرفة وأنه كان حائزا العلم اللدني. أصلها } وعلمناه من لدنا علما{ (سورة الكهف. الآية 65) والمقصود بها ولي الله الخضر. هو علم الله من غير واسطة ولا نبي. وقيل العلم اللدني هو المعرفة بذات الله وصفاته بالمشاهدة القلبية والتذوق.

(8) ذو النون أبو الفيض ثوبان المصري (ت 245 هـ) من كبار االمتصوفة. ولد في إخميم، محافظة سوهاج، أول من تكلم في مقامات أهل الولاية. كان ذا فصاحة وحكمة. توفي في الجيزة.

(9) محي الدين محمد بن علي الحاتمي الطائي، الشهير بابن عربي (ت 638 هـ). ولد في مرسية (الأندلس) وتوفي في دمشق. صوفي لقب بالشيخ الأكبر، ظاهري العبادات باطني الاعتقاد. صاحب نظرية وحدة الوجود. له حوالي 400 مؤلف.

(10) جابر بن حيان (ت 815 هـ) من علماء الكيمياء المشاهير. له مؤلفات منها "أسرار الكيمياء" و"علم الهيئة". ترجمت أعماله إلى اللاتينية.
(ابن مسكوية (ت 1030 هـ) انصرف إلى الفلسفة والطب والكيمياء. ينتمي إلى ذلك الاتجاه المشترك لدى الصوفيين والفلاسفة الذين يعتبرون أن معرفة الذات عن طريق "محاسبة النفس" هي الشرط الأول والضروري للتوصل للحكمة. من مواليد الري (إيران) ويقال إنه عاش في أصفهان حتى مات. من أعماله "تجارب الأمم وتعاقب الهمم" و"تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق".

(11) علي بن محمد، أبو حيان التوحيدي (ت حوالي 400 هـ). حكيم وفيلسوف صوفي. ولد في شيراز أو نيسابور وعاش في بغداد. من أعماله "مثالب الوزيرين"، "الحج العقلي إذا ضاق الفضاء بالحج الشرعي".

(12) فولني، كونستانتين فرنسوا (1757 – 1820) كاتب ورحالة فرنسي زار الشرق 1783،ووصف أحواله في كتابه "رحلة إلى سوريا ومصر".

(13) لويس عوض. تاريخ الفكر المصري الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل: الخلفية التاريخية، الفكر السياسي والاجتماعي. – ط 4. – القاهرة: مكتبة مدبولي، القاهرة، 1987. ص 128.

(14) عبد الرحمن الرافعي. تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم. – الجزء 2. - ط 4. – القاهرة: دار المعارف، 1981. ص 339.

(15) أحمد باشا شفيق. مذكراتي في نصف قرن. – الجزء 1. - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994. ص 106.

(16) أحمد باشا شفيق. نفس المرجع. ص 113.

(17) أحمد باشا شفيق. نفس المرجع. ص 188.

(18) عبد الرحمن الرافعي. عصر إسماعيل. - الجزء 2. – القاهرة: دار المعارف، 1982. ص 185، 186.

(19) لويس عوض. تاريخ الفكر المصري الحديث من عصر إسماعيل إلى ثورة 1919: الفكر السياسي والاجتماعي. – الجزء 1. - القاهرة: مكتبة مدبولي، 1986. ص 68.

(20) لويس عوض. نفس المرجع. نفس الصفحة. عد هذا المبلغ في ذاك العصر ضخم جدا. كان يوازي مرتب أحمد باشا شفيق، رئيس الخاصة الخديوية.

(21) إذا كان محمد علي أقام إمبراطورية تمتد من جبال طوروس حتى حدود ليبيا وتضم العالم العربي فتألب عليه العالم، فقد ارتأى الخديو إسماعيل أن يتوسع جنوبا حتى منابع النيل والمحيط الهندي، بما في ذلك بربر وزيلع وهرر فكانت هذه إمبراطورية وادي النيل.

(22) محمد باشا شريف، القائد الدستوري والديمقراطي للحركة الوطنية المصرية في عصر إسماعيل. تولى رئاسة الوزارة في أحلك اللحظات. وضع دستور 1879، فعجَّلت القوى الأجنبية بخلع إسماعيل حتى لا يوقعه.

(23) الإمام محمد عبده. رسالة التوحيد/ تحقيق محمود أبو رية. – ط 6. – القاهرة: دار المعارف، 2003. ص 68، 69..

(24) الإمام محمد عبده. نفس المرجع. ص 52، 53.

(25) هذه الدراسة المستفيضة التي وضعها الإمام محمد عبده في "رسالة التوحيد" تؤكد وحدانية الخالق في أن صفاته ذاته، وذاته صفاته، فهو "ليس كمثله شيء"، يعلو على التشبيه والتشخيص. وأشير بخاصة إلى هامش ص 53 من "رسالة التوحيد"..

(26) الإمام محمد عبده. نفس المرجع. ص 100.

(27) أحب ان أميز بين المفكرين الإسلاميين الذين اجتهدوا حتى آمنوا بالترابط بين الدين والدولة والمتأسلمين الذين يتخذون من الدين تجارة لمجرد الوصول إلى السلطة.

(28) محمد عمارة. المرجع السابق. ص 62.

(29) "القوط الشرقيون (في وادي الدانوب الشرقي) والغربيون في حوض الدانوب الغربي. غزا الشرقيون إيطاليا أواخر القرن 15 واستقر الغربيون في جنوب فرنسا ثم إسبانيا. تجسد طرازهم المعماري في طراز البناء التقليدي المعبر عنهم.

(30) الاسم "الحركي" اسم غير حقيقي يتستر به المنتمون لحركات سرية حتى لا ينكشف أمرهم. استعملت هنا مجازا.

(31) محمد عمارة. المرجع السابق. ص 73.

(32) محمد عمارة. نفس المرجع. ص 74.

(33) محمد عمارة. نفس المرجع. ص 76.

(34) محمد حسين هيكل. حياة محمد. – ط 7. – القاهرة: دار القلم، 1935. ص 221، 224، 225.

(35) عبد المعطي بيومي. الإسلام والدولة الدينية.- القاهرة: دار الهلال، 2004. ص 59.

(36) من أشهر القصص التي تدل على "عسكريتاريته" وأنه "ممن أسلموا ولم يدخل الإيمان قلوبهم" هو ما صنعه مع مالك بن نويرة في "البطاح" وكان مالك شاعرا وفارسا. امتنع عن دفع الزكاة أيام أبي بكر فاعتبر مرتدا. ما إن اقترب خالد من مضارب مالك حتى رفع الأخير الآذان، وكان أبو بكر قد أمر جنوده إذا سمعوا الآذان في أي موقع ‘‘فامسكوا عن أهلها حتى تسألوهم: ماذا نقموا.’’ لكن خالدا لم يبالِ بالأذان، قيل لأنه كانت لمالك زوجة جميلة تزوجها خالد بمجرد مصرع زوجها في المعركة. (بل إن ابن الوليد لم ينسَ، حتى بعد إسلامه، أن الصحابي الجليل عمار بن ياسر كان عبدا لبني مخزوم – عشيرة خالد – فلما أغلظ له القول ذات يوم بمحضر من النبي (ص) أخذته الحمية وقال لرسول الله: أتترك هذا العبد يشتمني؟ فكان رد النبي المعلم ‘‘من أغضب عماراً فقد أغضبني، ومن أغضبني فقد أغضب الله.’’ فاضطر خالد للاعتذار لعبده السابق. (ف. ق)

(37) محمد عمارة. المرجع السابق. ص 189.

(38) محمد عمارة. نفس المرجع. ص 192.

(39) محمد عمارة. نفس المرجع. ص 136.

(40) يعيش في أوروبا وآسيا وأفريقيا والأمريكيتين معظم مسلمي العالم وفي ظل دول علمانية مثل الصين والهند وجنوب أفريقيا. وإن كان المعني هنا هم مسلمي العالم العربي فهم لا يزيدون على 200 مليون في أحسن الأحوال. أي أقلية ضئيلة بين المسلمين.

(41) محمد عمارة. المرجع السابق. ص 198.

(42) محمد عمارة. نفس المرجع. ص 208.

(43) الصهيونية هي العقيدة الوحيدة التي جعلت من الدين هوية قومية، وحتى هي تخجل من هذا فتقول إن إسرائيل دولة اليهود وليست دولة يهودية. الدين ليس قومية لا مسيحيا ولا إسلاميا. وكذلك القومية فهنالك عرب مسلمون ومسيحيون ويهود ومن كل الطوائف والملل والنحل.

(44) مؤيد الدين محمد بن العلقمي، وزير المستعصم بالله آخر الخلفاء العباسيين. خان الخليفة وتعامل مع هولاكو التتري.

(45) محمد عمارة. المرجع السابق. ص 215.

(46) البرت أينشتاين (1879 –1955) عالم الطبيعة الأمريكي، ألماني الأصل. واضع نظرية "النسبية الخاصة" ثم "العامة" التي جرت عليها عدة إضافات فيما بعد. وما زال نمو العلوم وتطورها بلا نهاية.

(47) محمد عمارة. المرجع السابق. ص 218.

(48) محمد عمارة. نفس المرجع. ص 233.

المؤلف في سطور

فاروق القاضي:

- ولد في 21 أكتوبر 1928.

- حصل على ليسانس الحقوق من جامعة فؤاد الأول 1950.

- شارك في نضال الحركة الطلابية من (1944 - 1950) بين صفوف الوفد، ثم حدتو (الحركة الديمقراطية للتحرر الوطنى).

- عمل حتى عام 1973 بالصحافة في جريدة الجمهورية والشعب والمساء

وروز اليوسف، وكان مندوبًا دائمًا لجريدة الشعب في باريس 1956.

- أجرى أول مقابلة صحفية لمصري مع الرئيس اليوغوسلافي السابق "تيتو" عام 1953، ومع السوفيتي "خروتشيف" عام 1956.

- عضو أول وفد مصري يزور الاتحاد السوفيتي عام 1955.

- قام بتغطية أحداث الأردن 1957 وكذلك الوحدة العربية دمشق 1958، أحداث الكونغو 1960، المباحثات الجزائرية الفرنسية "إيفيان" 1961.

- كتب للإذاعة والتليفزيون والسينما وترجم للمسرح ملتزمًا قضايا المضطهدين، بعد يوليو 1967 انضم إلى "حركة فتح" حيث عمل في جهاز الإعلام على دعم التضامن الأممي مع حركة التحرير الوطنى الفلسطينية.

- كان عضوًا مراقبًا في المجلس الثوري لفتح ومستشارًا لقائد الثورة "رئيس اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية المناضل الشهيد ياسر عرفات".

- اعتزل العمل السياسي عام 1984، وتفرغ للكتابة.

صدر له:

1 - "فرسان الأمل" مركز البحوث العربية والأفريقية، القاهرة، ط1 2001،

ط2 كتاب جريدة الأهالى رقم 74 ، يوليو 2002.

2 - "آفاق التمرد" المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2004.

شكر وعرفان

لا يسعني إلا أن أتقدم بجزيل الشكر والعرفان للأصدقاء؛ الفقيه الدستوري الكبير الدكتور/ يحيى الجمل على تطوعه لتقديم العمل. والناقد الأدبي الكبير الدكتور/ فيصل درَّاج لإشرافه على البناء وترشيحه لمراجع نثرية. والزميل الصديق القديم الكاتب النابه/ بهاء طاهر لنصائحه الموضوعية. وكل الكتّاب والمفكرين الذين لم يبخلوا بنصيحة أو بجهد حتى خرج العمل فى صورته الحالية. والأستاذ الشاعر/ أشرف يوسف المحرر العام بدار العين للنشر.

لهم مني جميعاً جزيل الشكر والامتنان.

إن هذا العمل ما كان ممكناً أن يصدر بهذه الصورة المتكاملة لو لا الجهد الدؤوب لزوجتي السيدة/ مي البلبيسي، فى السهر على ظهوره فى الصورة المرجوة شكلاً وموضوعاً فلها مني كل الامتنان.

العلمانية هي الحل

إن قضية الدين والدولة هي موضوع هذا الكتاب. بالأحرى فصل الدين عن الدولة. فإذا كان الصادق الأمين في عهده العظيم لليهود وأهل يثرب قد عبر في هذه الوثيقة عن مجموعة مبادئ تصور المسيرة التاريخية من علاقات التجمع القبلي الكمي إلى علاقات المجتمع الحضري الكيفي، إذا كان قائد "المدينة" وصاحب الرسالة قد لمس هذا البعد التوحيدي منذ 14 قرنا، فما أحرانا اليوم بمراعاة المسيرة التاريخية التي طورت المجتمع الحضري الكيفي إلى مجتمع المواطنة. فالمواطنون هم مصدر السلطات دون وساطة أهل حل وعقد، ولا مرجعية غير إرادتهم التي يعبرون عنها من خلال القوانين التي يضعونها ويستطيعون تعديلها عندما لا يجدونها محققة لمصالحهم.

إن فصل الدين عن الدولة، العقيدة عن السياسة، هو فصل بين الثابت والمتغير. الدين عقيدة إيمانية بالمطلق، والسياسة صراع مصالح متعارضة يخضع لتغير الأحوال وتطور الأزمان. فصل العقيدة عن السياسة حماية للمقدسات من ضراوة الصراعات.

لقد حرص مؤلف الكتاب "فاروق القاضي" عند التعرض للمسائل العقائدية على أن يرجعها، ويعتمد فيها، على المتخصصين الثقات. أما التوصيف السياسي فالتراث، شعرا وتاريخا وبحوثا، لم يبخل على واقعة، مهما صغرت، بالطرح والتوصيف، مما زخرت به مؤلفات "الآداب السلطانية".

كون هذا الكتاب عربيا مكتوبا للعرب سيذكر "فاروق القاضي" في متنه تفصيلا، ويتعرض بكل دقة لأهمية إبعاد المقدسات عن أطماع الحكم وشهوات السلطة ونزعات الاستقواء والاستعلاء بالكثرة المؤمنة. حتى نتجنب على الأقل ما فعله اليهود بوصايا موسى ، وجره بابوات القرون الوسطى على تعاليم يسوع و.. وما نكب به الملك العضوض شريعة مكارم الأخلاق.

الغلاف: بسمة صلاح



